

02/18
651

علم الأخلاق
إلى

نیقو ماخوس

رہنما طرابلس

[illegible]

المعروف في تاريخه * في تاريخه في تاريخه

پروٹھی سے تمہا پر

Journal of Management Education

وَحُلَّةٌ مِثْلُ مَعْرَبَةٍ

١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢

6) *... ..*

المنجز الاول

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

”الجزء الأول“



نماد آرم خود، این نموطی روده‌ی سبزی است

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف
أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمه ممتعة فى علم الأخلاق
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى سانتيلير

أساد الفلسفة اليونانية فى الكويج دى فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

الجزء الأول من علم الأخلاق

صفحة

مقدمة بأرتملي ساتتهلير (مترجم أرسطو من اليونانية) : النبع الذي يجب أن يُسلك في علم الأخلاق - القضايا المسئلة التي عليها يتأسس - النتائج المحققة لتلك القضايا السيكلولوجية - تطبيقات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة الأخلاقية - أملاطون - في أن نظريته هي أتم الطرقات وأقلمها للعمل بها ، وأنه يهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأعلية التي تتعلق بطبع الإنسان وما قدّر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ - في أن هذا المذهب جميل وحق أبدا - أرسطوطاليس - المواضات والفروق بينه وبين أملاطون - أنه اتخذ في اعتباره السعادة هي العرض الأسمى للحياة - إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها - صورا أخلاقية - الطرقات العجيبة للعدل والصدافة - الرواقية اليونانية - قريتها - عيوبها - "كت" أكبر الأخلاقين المتأخرين - قصور نمطه - لا أدريته - قيمة مذهبه - اعتراضات على الأدب العمل مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) ١

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو عرص أعمال الإنسان جميعها - اختلاف العايات التي تبعها ومراتبها - أهمية العرص والخير الأعلي - رصة على السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمها إياهما - مرتبة الصبى قى يمكن علمها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلاحية لدروس السياسة ١٦٧

الباب الثانى : في أن العرص الأنمى للإنسان ماحامع الأساس هو السعادة - اختلاف الآراء في طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأوحدها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المادى أو الاتباء إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها ، فالبحث عن اللذات كاف في طر الدامى ، وحب المتجد نصيب الطلائع الراقية وكذلك حب الفصيلة - عدم كفاية الفصيلة وحدها في تحقيق السعادة - احتتار الثروة ١٧٥

فهرس الجزء الأول

صفحة

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - اعتقاد مذهب "المُثُل" لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيتاغوريون أو "إسقليدس" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز -
- ١٨١ أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ...
- الباب الرابع : الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان ، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعركة العمل الخاص للانسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المستمرة بالفضيلة ...
- ١٨٩ الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا ناقص قصدا لا مناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتصق الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ ...
- ١٩٦ الباب السادس : الدليل على صحة حد السعادة الذي فرض آنفا - لإدراك هذا التعريف لإدراكا تاما يلزم تقريره من المحصولات المختلفة للسعادة التي يحفلها عليها العوام - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسيرها الفضيلة هي الشرط الأهل لسعادة الإنسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهي توابع ضرورية لها على ما يظهر ...
- ١٩٨ الباب السابع : السعادة ليست معلولة للسعادة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة الموهوبة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى إليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ، ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجدة - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟ ...
- ٢٠٤ الباب الثامن : لا حاجة الى اسطار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة - وليس تنى ، أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية وأقليلها - إن المحن تقوى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون باثسا البتة - بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين ...
- ٢٠٩

صيفة

- الباب التاسع : في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا
نهتم بشؤونهم - طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضا بعد أن يخرج من
الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة ... ٢١٤
- الباب العاشر : أول بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائننا - في أن طبع الأشياء التي
يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبجي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن
إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ،
لأنها أيضا المبدأ والملة للحيرات التي نرغب فيها بسمينا للوصول إلى السعادة ... ٢١٦
- الباب الحادي عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي توتينا - الفضيلة
هي الموضوع الأصلي لأعمال الرجل السياسي - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون
قد درس النفس الإنسانية - الحدود التي ينبغي أن تحد بها هذه الدراسة - الاستشهاد
بالنظريات التي تفرها المؤلف على النفس في مؤلفاته المذهبية - جزآن أصليان في النفس أحدهما
غير عاقل والثاني ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل إلى جزء حيواني وبقاى محض ، وإلى جزء
يمكنه أن يطبع العقل وإن كان لا عقل له - تقسيم الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل
أخلاقية ... ٢١٩

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

- الباب الأول : في تمييز الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تتكون
إلا بواسطة المادة - الطبع لا يجب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحيلها إلى ملكات محددة
معينة بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فإن المرء لا يتعلم إحسان الفعل إلا بأن يفعل - الأهمية
القصوى للمعادات ، فينبغي أن يستاد الإنسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى ... ٢٢٥
- الباب الثاني : إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن
يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الحتمي للتفاصيل التي يتدخل فيها -
ضرورة الاعتدال - كل إفراط أو أكثر أو بالقل يفسد الفضيلة والحكمة ... ٢٢٩

- الباب الثالث : لكي يجهز المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأميرا عاليا - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط تمييز بين الناس - طلب الأخلاق والدياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف ... ٢٣٣
- الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتى أفعال الفضيلة - الفرق بين فضيلة وبين الفنون المادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والقياس - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية القرينة لعوام الداس في التغلغل وفي إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية في ذلك ... ٢٣٧
- الباب الخامس : النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والمبادئ - حد الشهوات والخواص - الفضائل والذائل ليست شذوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات ... ٢٤٠
- الباب السادس : في طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأى شيء كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشيء ونماه - فضيلة العين وفضيلة الحسدان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاق أصعب في إيجادها - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التقريط في وجدانات الانسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق بإرادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداها بالإفراط والأخرى بالتقريط - استثناءات ... ٢٤٣
- الباب السابع : تطبيق المبرميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجبن - الاعتدال وسط بين الفجور والخلود - السجاء وسط بين الإصراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين إفراط وتمريط لم يعط لكليهما اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المنخفضة - الصدق وسط بين النج والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والمعاطاة - الهدانة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الإحلاص - الحسد - سوء النية ... ٢٥٠
- الباب الثامن : التعداد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التي هي الوسط - مقالة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر من الوسط الذى يفصلهما - في بعض

من علم الأخلاق

صحيفة

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالإفراط وتارة يقترب الطرف بالتفريط — التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الضجور — لهذه الفروق سبيان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا ... ٢٥٨ ...

الباب التاسع : في صعوبة أن يكون الإنسان فاضلا ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة الميول الطبيعية التي يشعر بها الإنسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول — ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الإنسان بثبات العمل ... ٢٦١ ...

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الاول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية — تعريف الاختيارى والاختيارى — في نوعي الاختيارات : القسر والجهل — النوع الأول للأشياء الاختيارية — أمثله مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء — في أن الموت أثر من بعض الأفعال : ” الألبينون لأوريفيد ” — تعريف عام للاختيارى والاختيارى — اللذة والخير لا تكثرهنا — لأن يأخذ الإنسان نفسه باللائمة أعدل غالبا من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية ... ٢٦٥ ...

الباب الثاني : تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء اللاإرادية — الأشياء اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم — يلزم التمييز بين إتيان الفعل بسبب الجهل وبين إتيانه دون أن يعرف الفاعل ما ذا يفعل — أمثلة مختلفة — حد الفعل اللاإرادى — الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرعدة ليست لإرادية ... ٢٧٠ ...

الباب الثالث : نظرية الاختيار الأدبي أو القصد — لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة — المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء — الاختيار الأدبي يمكن أن يشتبه بالتفكر الذي يسبق عقد نياتنا ... ٢٧٥ ...

الباب الرابع : في المعادلة - المعادلة لا تنطبق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استعمالها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نعلمها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة -

مثال من "هوميرس" - الحد الأخير للاختيار الأدبي ٢٨٠

الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية - صعوبات المذهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل إلى

الحق في جميع الأحوال ٢٨٦

الباب السادس : الفضيلة والرذيلة إراديتان - إبطال النظرية المصادرة - مثال المنتين وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماماً أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادة - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن نتصرف في عاداتنا ، فعلينا أن نعلمها خشية أن نجترأ إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادة كذائل الروح ، وفي هذه الحالة هي كذلك محل للوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبعي محض - أنها نتيج من العادة التي توصلنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة

وبيان النظريات اللاحقة ٢٨٩

الباب السابع : في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور - تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتناعه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف - أعلم خطر هو خطر الموت في الحروب -

جمال الموت في سبيل المجد ٢٩٧

الباب الثامن : مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل - حد الشجاعة الحقة - إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السليون - الرجل المتهور - الصلف - الجبنان - نسب الشجاعة إلى التهور وإلى الجبن - الانحياز ليس دليلاً على

الشجاعة - الملخص ٣٠٠

الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلطة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال

”هومروس“ - الجنود المطيعون خوفاً من رئيسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجنود

المدرين على الحروب - الجنود هم غالباً أقل إقداماً من أهالي المدينة - واقعة هرميوم -

(٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبير لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة

التي تأتي من الثقة بالنجاح . الإقدام والثبات في الأخطار التعجائية - (٥) شجاعة الجهل

وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون -

القضية على الصوم تقتضى تضاعفاً ومجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ٣١٣

الباب الحادى عشر : فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها

فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم

إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على

العموم - مثل ”فيلوكسين الأركسى“ - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق حذر ووحش

مما - عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللس إلا فى بعض أجزاء البدن ٣١٦

الباب الثانى عشر : بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية -

يخطئ الإنسان نادراً فى أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب فى الشهوات الخاصة

بالانهمالك فيها على أوضاع قليلة الملاءمة - الاعتدال فى الآلام أصعب تعريفاً منه فى الذات -

عدم الشعور أمام الذائذ هو شئ نادر وليس من الإنسانية فى شئ - مميزات الإنسان

المعتدل حقاً ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجنون - عدم الاعتدال يظهر أنه

أدخل فى باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التى يطلبها الإنسان بالطبع - عدم اعتدال

الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل

يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ٣٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم

لما اتجهت الميول العامة، منذ زمان، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية، لإرضاء لأطباع الطلبة العلمية، وإتماماً لبرامج التربية المصرية، فكرت في أىّ مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً في الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأول جديداً في معاهدنا الدينية، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصاً الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات ابن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغل في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . وأشغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفي الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو ويمثل مذهب المشائين حتى في أوروبا نفسها من القرن الثانى عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذي يتألف عادة من مزاجها الطبيعي وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية . وهذه الفلسفة العربية قد أنتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصيغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فأننا لا نزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جذ الظهور في دواوين شعرائنا وكتب كتّابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، في تلك المجموعة التي تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبقى إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطوطاليس .

في الجاهلية كان الآراميون هم العنصر السائد في الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثاني بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامي يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربي مكث قليل الميل إلى الفلسفة إلى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمي في الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحاً وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكثير اليونانية واشتدَّت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف في اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصورا على كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشراحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة ، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو طائس طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية، أم باللاتينية، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير العصري الذي أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقا مع ما لوفاتنا الحالية، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها، رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة، أو عبارة أصرح، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض، هو في بلادنا الآن أنزل جدا مما كان عليه في أول النهضة الأوربية الحديثة (الرينسانس) .

لست، أخى، بالإعجابات السابقة أنت درس فلسفة أرسطوطاليس ليس
إلا ضرورة اقتضتها حالنا الزاهنة من التخلف في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط
حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المقتضيات لما كان
علينا أن نعى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول
خالدة ما حلتها وطن ولا أخى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدنية صروح
مجدها العلمى حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدنية المستقبلية على المرض الذى افترضه
بارتلمى ساتلير ، إذ افترض أنه اذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هذه المدنية
الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟
أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليبيتر" أم الى "ديكارت" ؟ كلا !
على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب
واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المقتربة وفي مثل هذه الضرورة .
وفي الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلما في نوع خاص من العلوم دون
سواه ، بل هو معلم في الفلسفة ، معلم في العلوم ، معلم في الآداب ، فهو كما لعنه العرب
« بالمعلم الأول » على الاطلاق ، وكما وصفه دنى ، في بحيمه ، بأنه « معلم الذين
يعلمون » . قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات
وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فولير :

« أرسطوطاليس ، أى رجل هو ! يحطّ قواعد المأساة (التراجيديات) باليد ذاتها »
« التى يقرر بها قواعد المطلق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والى ما كشف ، »
« بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة حجابها الكبير ! أيسطيع المرء ألا تعجب بأرسطو »
« وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو في أبامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذي يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »
 « مأساة ؟ لقد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هي »
 « المرشد الخفي للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التي وضعها لا تزال الى »
 « اليوم هي قواعد حير المؤلفين عندما » .

أما في الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها
 إلى الآن واتخذ له أسلوبه الذي لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم
 طريقته وهي المشاهدة التي كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .
 كلا ! بل المشاهدة هي نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى إليه وألح فيه واستعمله
 في كل بحثه وتأليفه ؛ قال في "كتاب السياسة" :

" فلا ينبغي أن يُطلب الضبط من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون
 في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس " (١) .

وقال في "السياسة" أيضا :

"وهنا ، كما في كل موطن آخر ، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعبادة بتتبع تطورها
 هو آمن طريق للمشاهدة" (٢) .

من أجل ذلك اعترف "أوغست كونت" إمام الفلسفة الوضعية بأن
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميناهز بقى (٣) بعد الطبيعي
 إلى طورها الوضعي ، ونبعه في ذلك فلاسفة الاسكندرية .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ - ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة دارلمي سانهير طعة اريس
 سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة دارلمي سانهير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أرسطو كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طعة اريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال " كنتج " نفسه : " لقد لبثت المنطق
ألفى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس " . وألف
فى البسيكولوجيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا (الشعر) .
وأحسن تقرير " الخطابة " بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه
الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسولوجيا
(علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر
الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :
« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »
« الواجب على أن أقوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسته » »
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »
« الموضوع ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »
« دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »
« كانت المشاهدات السياسية محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدًا ، يكون فى الحق »
« من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »
« كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأرب الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [وإلى اليوم لا تزال أرفى العفول نستفيد من فراءته] ذاك الدحايل المحكم »

« الذي به فند أرسطو الأحلام الخطرة التي قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق
« بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة
« ليست قابلة للتجريح على إحكام في الضبط وحصافة في العقل وقوة في الحجّة
« لم يطلها في مثل هذه المادة أى بحث آخر إلى الآن، بل ندر ما يساويها . »

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فانه قد ابتدع التيورولوجيا
(الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق، وألف في الطبيعة وفي التاريخ الطبيعي إلى آخر ما
سندكره عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله بارتلى ساتهليز : " إن
أرسطو طاليس في العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن " .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بآراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم
إلحادا إلى أشدهم تدينا، ومن الميسوف الوضعي إلى الشاعر والأديب، ليرى الذين
فنتهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطو طاليس الموحد لا يفوت
عليهم شيئا كثيرا، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك
أقرب طريق .

على الاعترافات التي قدمناها والتي لا يسمح لنا المقام في هذا التصدير بالتبسط فيها،
نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العفبات إلى تمكين الفلسفة من
بيئاتها العلمية لنذج في الذكاء المصري قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاحتراعات
المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على
المشاهدة في آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس . ولذلك أعترفت أن

(١) أُرِصَت كَوْنَت . دروس الفلاسفة الوصية، ح ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة بارس سنة ١٨٣٩

أنتقل منها إلى العربية أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنني أثرت
أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولاً وأعجل فائدة .

ليتني كنت أعرف اليونانية فأنقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين
الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط في النقل وأدنى
إلى الوقوف على مرأى أرسطو . ولكنني من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة
من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها
الأستاذ « بارتلمى ساتهليز » من اليونانية مباشرة . لأنه مكث طويلاً معلم
الفلسفة اليونانية في « الكوليج دي فرنس » ولأنه هو الوحيد الذي ترجم كل مجموعة
أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذي أستكشف حديثاً . ولأن ساتهليز
قد طلق تعليقات متصلة متمعة ينتفع بها المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنني كنت
أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عند الأيس والغموض وعند
الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلمى ساتهليز لأنها هي وحدها
اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفنانا المترجم الفرنسي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقي وإن
كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونيا لا أرسطوطاليا . لذلك نكنفي بهدئته حتى
لا يفرق الكتاب الأصلي في المقدمات . ومقتصر في هذا التصدير على أن تنبت سيرة
أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستنناة من سير عظماء الرجال بل هيكملها أو تزيد
في تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من الفصوص التي هي

بالسمر أشبهه . سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .
 فهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة . وتحملهم شهوة البغض
 لمن يفضون على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وهؤلاء وهؤلاء قد
 لا يعجزهم أن يخترعوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلقونها
 ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بما يسطرون .
 ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن النية يروى الوقائع على ما وصلته . وبذلك
 يعيش الكذب زهنا ما حتى يطله التحقيق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه
 لأهم الأغلاط من هذا القليل كل في موضعه ، معتمدين على ما أستخلصه المحققون
 في عصرنا الحاضر من البنابيع اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة
 ورجحوا ما ثبت صحته منها . حتى تخلص ، بقدر الإمكان ، سيرة المعلم الأول مما
 أدخل عليها منتقصوه ظالما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .
 وما كان بأرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة في مؤلفاته الخالدات
 ونفوذ تعاليمه في الفنون وبقائها على القدر أجدى في باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو ، كما قيل ، نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "ثيقوماخوس"
 من ولد إسقليادس . وأمه "فايستيس" أو "فايسناس" يتصل نسبها بإسقليادس
 أيضا ، كما رواه ابن الدم عن بطليموس الغريب^(١) . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا
 وهي مسنعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال همل في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان ساريس سنة ١٩٢٠

«نحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين بذل القرائن المختلفة
 على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا قبل و بين سنة ٢٢٠ م لا أكثره .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطليموس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن
 نيقوماخوس كان طبيبا لقيليس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس
 كان صديق الملك "آمتاس" الثاني وطيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس
 طبيب آمتاس ابن أنى فيلبس والذي خلعه هذا الأخير من الملك" . وهذا القول
 مخالف للواقع ، فإن آمتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩
 أعني بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير
 طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولبياد التاسع والتسعين أى سنة
 ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أبلودور الآثيني" .
 قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبلودور قد أستنتج هذا التاريخ من أن أرسطو
 توفي في السنة الثالثة من الأولبياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة
 بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أبلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكرة
 "أوميلوس" الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوق بها لأنه
 يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه
 الرواية في عدم صحتها مارواه ابن أبي أصيبعة عن بطليموس الغريب أن أرسطو توفي
 وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي
 أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله ابن النديم من أن أرسطو توفي
 وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش
 سبعا وستين سنة .

كانت ^{الزينة} ^{نيقوماخوس} الملك آمنتاس الثاني مدعاة إلى أن ^{يفتأ} ^{أبنته} أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيليس أصغر أبناء الملك لتقاربهما في السن وأعتقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيليس وورثها بعده ابنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئا عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثيني صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا في طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأداه إليه في شخص ابنه "نيقانور" إذ كفله وذكر في وصيته أمر ترويح أبنته "فتياس" منه . وفي رواية ابن أبي أصيبعة عن بطليموس : يقال إنه لما توفي "نيقوماخوس" أبوه أسلمه برقسانس ويكل أبيه وهو حدث إلى "فلاطن" .

ومهما يكن من شيء فلا شبهة في أن تربته الأولى في بيت الملك كان لها تأثير في حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات الشريفة التي هي ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينم عليه سلوكه وكثير من تعابيره في علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظماهم .

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد آثينا سنة ٣٦٧ ق م في طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم في بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل السفستائية وأقبل الشبان من كل فج على "الأكاديميا" يستهون فيها لذلك الإنسان القدسي الذي كان، في عرف الأساطير، من ولد «أبللون» والذي كانت النحل تأتي لتصب جنتها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذي طابت نفسه عن

(١) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ، ح ٣ ص ٩٦ طعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحية بل جمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العالمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمع بيانه وثقل آحتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذى يسطره ولسانه هو الذى يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذى اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد فى الدنيا والسعى إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه ، على ما يظهر ، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ فى صقلية ، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديمية . والظاهر أن هذه الفترة هى التى اتخذها "طلياس" و "أبيقور" ظرفا لانتقاصهما إياه . فقد روى "أرسطقليس" المسينى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه ، أن طلياس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته أضطر إلى دخول العسكرية فلما لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عند أفلاطون . قال همان : وكلا الراويين خير عدل لأنه هجاء معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما فى الفقر والبؤس بل ولد فى سعة ونشأ فى سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة فى وصيته التى يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة فى أسطاخيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو ، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مئة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع في خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القرأ" و "عقل المدرسة" وكان يثني على اجتهاده واندفاعه في التحصيل حتى قال عنه « إنه في حاجة إلى الحمام لا إلى المهماز »

وربما كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التي تناقلها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفسطانيس الملك ، وكان أسم أبنه »
 « نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتما قد سمت به همة إلى خدمة أفلاطون »
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك يتما للحكمة وفرشه لأبنه نطافورس وأمر »
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متحلفا قليل المهم بطيء »
 « الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »
 « نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعبر حرفا »
 « واحدا ، وكان أرسطوطاليس ينلف ما يلقي إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »
 « في صدره ويبقى ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »
 « سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من

أمتحان ابن الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب ابن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حنين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آمين . وكانت آمينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فيأمر أفلاطون بتعليم ابنه ، ولا ابن ملك ليعلمه أفلاطون فينتلف أرسطو ، الذي جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقبه الأستاذ على ابن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ثاقب النظر في انتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا في آرائه حتى لقد خالف أستاذه في بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده في الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من غر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة في الرأي ولا يسع حبه للعلم وللحرية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس ، طريقة الحوار التي ذكرناها ، لا تدع شكا في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فينلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغتاظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن اعتبره عافا وأنه جمع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه ^(١) » وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذي استند إليه هو «ديوجين لايرث» و«إليان» . إذ قالوا إن أرسطو ، في حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بها الأكادimia ، بل قالوا إن أرسطو دخل الأكادimia يوما في غيبة «إكسينوفراط» و«إسغيزيف» ووجه

(١) فينلون . مختصر حياه أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

استقاماته المتأصلة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ في سن الثمانين، حتى اضطره إلى ترك الأكاديميا .

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر ، على ما أثبتته المحققون ، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال " دنييس " بصريح العبارة " لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون " إلا ما ربما يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديميا ولكن تحت رعايتها^(١) . بل سيرى القارئ في هذا الكتاب الذي ننشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه^(٢) ، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين^(٣) .

حق أن أرسطو يشتد في بعض الأحيان عند انتقاد نظرية " المثل " أو عند نظرية " الخير في ذاته " . وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الخط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأي والتذرع لإثبات نظريته بالإفازة في دحض أدلة مخالفيه .



لم يعرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه اشتغل بشئ آخر غير الدرس وأنه تدخل في المسائل السياسية التي كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فيلون

(١) راجع ما أورده همل من الأدلة على طلائ هذه الدعوى في كتابه " مذهب أرسطو " ص ٧

و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ح ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ح ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الأكيليين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيليس ملك مقدونيا .
وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلاً^(٢) . ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئاً .

وقد ذكر فكتور دروي أن فرديكاس ولي أخاه فيليس مقاطعة يحكمها ،
قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون^(٣) . ولا ندرى أكان لأرسطوطاليس صديق
فيلس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون .

لسنا ندهش لعدم تحمل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة
العملية في مدينتهم وتعاطيها على نسة تألف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن
ما آتت المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى
ذل التبعية كان من شأنه أن يجعل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي
وأحتمال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها
عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاونة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . أضف إلى ذلك
أن تعاليمها تكاد نعمل الإنسان حرواً ديباً كماله الخاص في التنبيه بواجب الوجود
وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبيات الوطنية إلى قدر ما على المحو
الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المنفردة عن الاشتراكية بمعناها العلمي
أو بعبارتهم "الأثرناصبونا ايرم" . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فيلون . مختصر سر أئمه الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبعه باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة . عيون الأساء ح ١ ص ٥٥ المطبعة الوحيدة سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ح ٣ ص ١٤٥ طبعه هاسيب سنة ١٨٨٩

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانتقاض عن الدخول في غمارها والتثاقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما يظن أرسطو طاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه استغل بالذات في السياسة العملية أو تعصب علما لحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأصمروا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيجيء بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لميليس والإسكندر ، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعي . وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان ، وهدى إلى استغلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعصائها عن مائة ألف^(١) مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلتزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أكانت حال شعبها . بل أثر حكومة الملك في الشعوب التي أعادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبوية التي ينبغى أن يلتزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فانه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرستقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما آثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأطلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٣ ح ٢ ص ٣١٦

أفلاطون في النظر الكلام في هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أفلاطون مع فلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول في صقلية من إقناع طاغيتها بأرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل ^(٢١) . ويرى أرسطوطاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنساني محض . فالواجب عليه ، فوق السعى إلى كماله الخاص ، ألا ينجلي نفسه من واجباته الاجتماعية من جهة كونه عضوا في الجمعية الإنسانية بأن يخدمها ويزيد في عددها وفوتها .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد أستوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعله أستعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستفاد من الواقع لا من الخيال ، عن معاطى السياسة العملية . وخيرا فعل ، فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمي سانتيلير" ^(٢٢) يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في الدرس وصدقه "هرمياس" طاعبه أنزوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم أنهم الفرس هرمياس

(١) الفارابي . الثمرة المربوة في مص الرسائل العارضية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة ليدن

سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تحت ترجمة فيكتور كوران ص ١٢٧ طعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى بيكوه الحوس لبارتلمي سانتيلير .

بالشجاعة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة". وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو متبناته فتياس^(١). فولدت ابنة سماها فتياس تذكارا لأمها التي كان مشغوقا بحبها والتي أوصى بأن يصم رفاتها إلى رفاتة. ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهي أم أنه نيقوماخوس الذي خلد ذكره بإهداء كتاب الأخلاق إليه.

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس أنقل إلى ميتلين. ولا يعرف أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله، كما أنه لا يعرف في مدة إقامته بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا. والظاهر أنه اشتغل هذه المدة بجمع الدساتير المختلفة للأمم اليونان وأمم البرابرة، وعددها مائة وثمانية وخمسون^(٢). وهي التي أستخرج منها مؤلفه في السياسة. وبهذه المناسبة يكرر أن أرسطو قد جعل للشهادة وللواقع محلا فسيحا في مربر مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الاجتماعيات.

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه ليتولى تربية ابنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة^(٣). وقد كان الإسكندر قبل ذلك قد ولي زبديه "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على النعاب. فكان الأول

(١) وقال فيلون: «تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آخرون حليبه» — وجاء في كتاب «الآداب اليونانية» لألفريد موريس كرواري: «يقال إنه تزوج أخته أو أخته أو أخيه فتياس».

(٢) فكتور دروي. تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت باريس سنة ١٨٨٩

(٣) قال همل «قال ديوجين (عن أبلودور) إن الإسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما».

ولكن "أبلودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد في ١٩ يولييه سنة ٣٥٦ ق م. ويصهر أن هناك تحريفا في النص. أما الخطاب الذي يقال إن فلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر حاصا بأمر تربة هذا الأمير فهو مقرر. همل. مذهب أرسطو ص ١٠

في سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آيننا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» في حديقة منصلة بمعبد «أهللون اللوقى». وفي ظلال هذه الحديقة كان يتمتني وهو يحادث
 ثوب الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال «أخيل». ثم جاء دور أرسطو أغور
 القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت
 سنة السابعة عشرة. ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا في سنة ٣٣٥ ق م.
 وبهذه المناسبة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى
 في مدة أربع السنين التي كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند جيبته في محاصرة
 بيرثة^(١) ويزنس.

أما برنامج الدراسة الذي أتبعه أرسطو في تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط.
 ولم يتعد بلوطرخس في أمره حدود الفرضيات. ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى
 ما ذكره في هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالأدب
 مدروسة في الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا في التقاليد الاجتماعية
 وفي الطبع الإنسانى ، ثم السياسة مدروسة في تجارب الأمم ، أو بعبارة أخرى في دساتير
 الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم
 وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات
 الكواكب إلا في المحل الثانى^(٢).

وفي سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آيننا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» في حديقة
 منصلة بمعبد «أهللون اللوقى». وفي ظلال هذه الحديقة كان يتمتني وهو يحادث

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طعة هاشيت باريس ١٨٨٩ . وهذا
 موافق لما قاله هملن ويره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمان سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

أرسطو طاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبة على التدريس في اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأول قد أفلح عنه عند ما كثر تلاميذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيلر" ، فيا يظهر ، أنها الحوار السقراطي فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء^(١) . ولكن عبارات "سيسيرون" و "أولى غليس" و "ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقي الدرس في استمرار واتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرسطوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن يخوض في تفاصيله . على أن أفلاطون نفسه لم يستمسك دائما في التعليم بالحوار السقراطي بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة^(٢) . ولا شك في أن أسلوب أرسطو التعليمي وهو الايضاح لا يأنلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إرادة الشخص كافيًا لجميع ما يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيليبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالب^(٣) لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) هل . مذهب أرسطو ص ١١ طعة اريس سنة ١٩٢٠

(٢) هل . مذهب أرسطو ص ١١ طعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالبين عند اليونانيين يقابل ١٩ ١/٢ كيلو جرام الآن . ومعدارها القدي ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠٠٠ جنيه . وهل أن القديم عن طالبين أن الطالبان يساوي مائة وخمسة وعشرين وطلا من الفضة . وليس وجه الترابية في إساءة . مثل هذا المبلغ بل في عدد من يحضره له من الرجال .

أيضا لأنه سطر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجعلوا له أصناف الحيوان والسمك على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها . ومهما يكن في هذا من الشذوذ عن حدود العقول العادية فإنه يدل بوجه ما على أن الإسكندر كان يمد أستاذة بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات ، فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كاليبستين" ابن أخت أرسطو طاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أخواه لقتله فقتله فيمن قتل منهم . ولا شك في أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودة بينهما لكنها لم تنقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على الرغم مما روى من تصدق الإسكندر بعد ذلك لصروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما دائما بأنه من الحزب المقدوني — وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتل مسؤوليات السياسة العملية — اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الاشراك فزعموا أنه نصب صديقه "هرمياس" لهما وأنه قرب له القرايين ، وأنه عبد زوجته الأولى "فتياس" وقرب لها فراما . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تطوى على أسباب سياسة محضة كما كانت الحال في أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا « حتى لا يجنى أهل آثينا على الفلسفة جناية مانيه » كما قال هو نفسه ، ماركا مدرسته ومؤامراته إلى "نبوراسط" ابن أخيه . وأسفل معائله إلى مدينة حلسبس في جزيرة أوبي في السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ ب . وفي هذه

(١) الاسكوبيديا الكبرى للرساوي ح ٣ ص ٩٣٤ وفي رواه فكتور دورى : آلام من الرحال

لا ملايين . راجع تاريخ الامريق ح ٣ ص ١٠٠

السنة ، في سيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين النقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدثهم ذلك الحديث الطويل الذي هو موضوع "رسالة النفاحة" التي سيجيء ذكرها عند ذكر المؤلفات التي نسبت بإطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصي فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة في الأخلاق الفاضلة سواء أ كانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملي من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التي قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التي صورها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ أم أنه قد راض نفسه بادئ ذي بدء على الفضيلة فلما صارت خلقا له لا ينفك عنه في سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو في نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المدبر... إلى آخر الفضائل التي عثدها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضلا جامعا لصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فإيه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعلم المجرد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هي الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيارتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعي تمته العادة وطبعه خلقا بلازم الفاضل فلا يتعدى حدوده في نيانه وفي أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أسناذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هذا رأيه وكان نمطه

العالمى هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست فائدة أمامه فى الوجود الحسى فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستملها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو أظهر فى بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص فى آخره نوعا من الشك فى فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ويعمل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها بمهداها » . ولا يكون الشك فى فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجتهد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يعمل الفضيلة مسئلة لمضية يتكلمون بها فى المجالس ويفيضون فى تعيين حدودها وشرح آثارها ، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود المصيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح فى أن المصيلة عملية لا نظرية محلها النفس التى تصدر عنها الأفعال لا الهم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرق الى نوع من اليأس فى نفع الكذب والخطب إلا على القدر الذى ذكره . ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف المصيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التألبف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتح مدرسة المشائير ، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .

لا يعطينا أرسطو طائفة من عيشته على علمه الغزير وقضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروباً من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينسبون إليها، إن في لبسهم أو في غذائهم أو في سكناهم ولا يعطينا أرسطو في عيشته شيئاً من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشفوا أو الذين غلوا في التقشف والإعراض عن مشاكلة الناس . ليس معنى هذا الطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت إلى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتشفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائماً محل للاحترام . إنما أسوق القول لأبين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو الترام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوى قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قزره . تزوج فأحب زوجه حباً جماً فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتهما إلى رفاتة . تزوج زوجه الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ، كما سترى في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضواً عاملاً فيها يحمل ما فيها من تكاليف ويأشركها بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفرط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادى للوسرين أمثاله

وكتب وصية لم توفق للعقور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين في عصرنا هذا، فنقلها على علاقتها عن ابن النديم الذي نقلها عن بطليموس وهي :

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إلى قد جعلت
« وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أن يقدم نيقانز فليكن
« أرسطومانس وطيبارخس وأفرخس وذيوطالس عاينين بتفقد ما يحتاج إلى
« تفقده والعناية بما ينبغي أن يُعْمَلُ به من أمر أهل بيتي وأربليس خادمي وسائر
« جوارتي وعبيدي وما خلفت . وإن سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام معهم
« في ذلك كان معهم . وفي أدركت ابنتي تولى أمرها نيقانز . وإن حدث بها
« حدث الموت قبل أن تترجح أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر
« مردود إلى نيقانز [في أمرها و] في أمر ابني نيقوماخوس ، وتوصيتي إياه في ذلك
« أن يجرى التدبير فيما يعمل به [في ذلك] على ما يشتهي وما يليق به [لو كان أبا
« أو أخا لها] . وإن حدث بنيقانز حدث الموت قبل أن تترجح ابنتي أو بعد
« تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصي نيقانز فيما خلفت بوصية فهي جائزة
« نافذة . وإن مات نيقانز من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم
« في الأمر مقامه [فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقانز] من أمر ولدي وغير
« ذلك مما خلفت ، وإن لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء
« الذين سميت إلى أنطيطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر
« على ما ينفقون عليه . ولبعظني الأوصياء ونيقانز في أربليس فانها تستحق
« مني ذلك لما رأيت من عنايتها بخدمتي واجتهادها فيما وافق مسرتي ويعنوا لها »

(١) الدارات الموصوعة بين قوسين مربعين هكذا [زيادة في نص امر أو أصيصة عن ابن النديم .

« يجمع ما يحتاج اليه ، وإن هي أحببت الترويح فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
 « وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة وخمسة وعشرون »
 « رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلماها ، وإن أحببت »
 « المقام بخلقيس فلها السكنى في دارى دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن »
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في مازل آبائى ، وأى المنازل »
 « اختارت فليخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [مما يرون أن لها »
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بى الى أن أوصيهم »
 « بحفظهم والعيادة بأمرهم . وليعن نيقاتر بمقرس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
 « جميع ماله على الحالة التي يشتهيها . وليعتق جاريتى أمارقيس ، وإن هي بعد العتق »
 « أقامت على الخدمة لابتقى الى أن تتروج فليدفع اليها خمسمائة درنمى وجاريتها . »
 « ويدفع الى ثاليس الصبية التي ملكها قريبا غلام من ممالكنا وألف درنمى . »
 « ويدفع الى ثيمس ثمن غلام يتباعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه »
 « ويوهب له سوى ذلك [شئ على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
 « فليعتق غلمانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن أربليس ولا يباع أحد »
 « ممن خدمنى من غلمانى ، ولكن يقرؤن [ممالك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
 « مدرك الرجال فادا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
 « ما يستحقون ^(١) » .

(١) الطاهر أن فى نص الوصية تيتا من تحريف بعض النكلم وإعمال بعض المعانى : فمن النوع الأول أن أربليس قد وصفت فى الوصية بأنها حادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوكل ماشر فهرست اس الديم طعة ليترج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقاتر لفتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع هملن مذهب أرسطو ص ٤ الطعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن مائل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من صم رفات زوجته فتياس الى وفاته (راجع هملن مذهب أرسطو ص ١٠ الطعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفات أرسطو طاليس

ونقوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع دلى أن أرسطو طاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة ذورا فلا غرابة فى أن تكون آثاره العلمية بالغة فى العدد حد الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتوى فى ظلاله ما يحمله النجار من المؤلفات التى ليست له لأدنى ملامسة ليرجوا بضاعتهم بعد يوارها . إلا أن التقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمهيص لهذه المؤلفات التى حملت اسم أرسطو ظلما وأدخلت على مجموعة مؤلفاته فى كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثانى الذى نقله القفطى وابن أبى أصيبعة عن بطليموس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزوتيريك أو أكروماتيك) وهى التى وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة (أكروتيريك) . أما هذا القسم الثانى فقد نشر فى حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شئ فى حياته بل بقيت فى المدرسة وفى أيدي الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب دلى أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يتعمد الغموض فى مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضنا بها على الناس واحتفاظا

بها كميّاز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكرنا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدّ ألا يفهم^(١) . ولا شك في أن الذوق العام يابى ، بادئ الرأي ، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميول الرجلين وأخلاقيهما . ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين^(٢) . وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إني وإن دؤنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها وصبرت فيها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها الخ^(٣) . والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عثرى بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الراجح ، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يكن بإصلاحها لهذه الغاية . وكل المشهور عنه أنه قد يترك ، أثناء الكلام ، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عند تلاميذه . أضف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها .

بقيت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراست" إلى وفاته . فتركها "تيوفراست" إلى "نبلي" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا . فنقلها "نبلي" إلى سبسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض . ثم اشتراها

(١) فيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابي . الثمرة المرسية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧ طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

”أبليكون“ من جزيرة تيوس بثن غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها . فأصلح النصوص التي أفسدها البلي ؛ ولكنه لما كان جاعاً للكتب لا فيلسوفاً أساء الاصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آتينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطناسي“ ، أن ”نيلي“ كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى ”بطليموس فيلادلفوس“ ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطليموس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نيلي“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودسي“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نيلي“ الى رومة عنى بنسخها ”هيرانيون النحوي“ . وكان عمله فيما يظهر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ ”أندروميكوس الرودسي“ بواسطة ”هيرانيون النحوي“ نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتمدة الى الآن ، والتي عليها أنشئ الفهرست الذي نقله بطليموس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فريريوس“ قال في كتابه ”حياة أفلوطين“ أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمني بل على حسب موادها مقلداً في ذلك ”أندروميكوس“ الذي رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراست الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة ^(١) .

على مؤلفات أرسطو التي في رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته في الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصاً منذ أفلوطين الذي يلقبه العرب بالشيخ اليوناني . أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى ”الأفلاطونية الجديدة“ التي

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرغوريوس" الذي يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب . من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية في شرحها والاشتغال بها الى زمن "حناء فيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوى" الذى عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامى فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لابد للفاحين من مشاركة المفتوحين فى شئ من هذه العلوم شأن العرب فى كل مصر فتحوه . ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واحدا إلا بعد أن اتحد العباسيون العراق مقر خلافتهم وتدخل بذلك العنصر الأعجمى فى شؤون الدولة . وأول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثانى الخلفاء العباسيين ، لأنه كما قال صاعد : "كان رحمه الله تعالى مع براعته فى الفقه وتقدمه فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كلقا بها وبأهلها" . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية ، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المطلق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس ، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رياسة حنين بن اسحاق الذى بقى رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وكان يساعده فى الترجمة تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخيه حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الامم للقاى صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسى . ص ٤٨ طعة بيروت

قد نقل إلى السريانية يوحنا لومنياس (العبارة) ، وكتب النفس ، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (القياس) ، والكون والفساد ، وكتاب النفس ، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) . ونقل إلى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر المذكور . وكتاب القاطينورياس (المقولات) ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب الأخلاق . ونقل إسحاق بن حنين إلى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة ، وكتاب النفس ، وكتاب العبارة ، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للإسكندر الأفروديسى وفريريوس وتيمستوس وأمنيوس .

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون إلى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو . ونقل ابن ناعمة إلى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة لأرسطو .

ونشر أبو بشر متى بن يونس بالسريانية السومسطيكا . ونقل من السريانية إلى العربية كتاب الأناطليطفا الثانية (البرهان) ، والبويطيقا (الشعر) ، وشرح الإسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد ، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا . وقد شرح كتاب المقولات ، وكتاب الحس والمحسوس أيضا .

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية إلى العربية شرح إسكندر الأفروديسى على الكتاب الأول من كتب الطبيعة ، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى .

وهذب يحيى بن عدى كثيرا من الكتب التى نقلها السلف . ونقل إلى العربية المقولات وشرح الإسكندر الأفروديسى عليها ، والسومسطيكا ، والبويطيقا ، والميتافيزيقا .

وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحى النحوى عليها . ووضع كتباً على فلسفة أرسطو طاليس وعلى الإيساغوجى لفرغوريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اتولوجيا أو القول بالروبية، وراجع يعقوب الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتمد .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى العربية الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأنايطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)، والسوفسطيقا، واختصر البويطيقا، وبارى أرميناس، وشرح المقولات . ووضع كتاباً فى ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثانى أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى فإنه قد أشرف على ترجمة بعض الكتب التى أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له مدخلا، وشرح القاطيغورياس، وبارى أرميناس، والأنايطيقا الأولى والثانية، والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبويطيقا (الشعر) . وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وشرح أيضاً كتاب الطبيعة، وكتاب الميتيورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت فى البيئات العلمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من بخر القرون الوسطى نميل إلى وضعية العلم، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميا فيزيقة

هذا التوفيق "أفلاطونية إلهية" التي تفسرها
 وقد وجد هذا التوفيق ميدانا مخصصا
 في الفقه العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجرمات الميتافيزيقية.
 والتظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي لمحاول التوفيق
 بين أفلاطون وأرسطو في رسالته "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي
 وأرسطو ليس^(١)" ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة
 إذ جعل نظرية "الصورة" التي يقول بها أرسطو طاليس كظرفية "المثل" التي يقول
 بها أفلاطون^(٢) بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق
 ويعقوب الكندي وثابت بن قرة وأبو زيد البلخي ويعني بن عدى وفلاسفة البصرة
 أو إخوان الصفا وأبو بصر الفارابي والرئيس ابن سينا والزارى والجرجاني ... الخ
 وتلاميذهم في الشرق .

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت طهورا جليا في الأندلس بمجهودات
 الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فان هذا الأمير أيام أبيه
 قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في بقعة أيام أبيه ثم في مده
 ملكه ما ذكر "ابن صاعد" أنه يكاد يصاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأرمات
 الطويلة . ومن هن هذه الكسب الكسب المترجمه عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الفرة المرسية . الرسالة الأولى طعة ليدس سنة ١٨٩٠

(٢) هري رحسون الأسناد مالكو اللج دي مرس حالا . التطور المدح ص ٣٤٧ وما بعدها طعه

باريس سنة ١٩١٢

أرسطو طاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون الحضري وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد فإنه اعتنق مذهب أرسطو طاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهي جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعي ، تلخيص السماء والعالم ، تلخيص الكون والفساد ، تلخيص الآثار العلوية ، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص سبع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص كتاب الأخلاق ، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعي ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، تلخيص المنطق ، شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلت الفلسفة ، وكأنها كانت ودیعة عند العرب استودعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حل أمانتها ثم أدوها الى أوروبا حين تقطعت بها أسباب البقاء في الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التي سببت اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مناسبة لأسباب اضمحلالها في كل بلد آخر وفي كل عصر آخر . فقد اضطهدت الفلسفة في أثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبية الحزبية التي كثرت ما نصبح نسميه دنيوية . وأول بواردها طهر بالبترم أرسطو طاليس ثم بالقانون الصادر بنفي الفلاسفة جميعا من أثينا سنة ٣١٦ ق م . ثم عمت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عند ما رقت حالمهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

من أهلها من كان له اليد الطولى في عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من جهة الظاهرين بالإلحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الديني على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيفون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد زندق ». ولا يدرى أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا الى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تعالب أهل التعصب ، ففي القرن الرابع ظهر ببغداد أبو بكر الرازي وأبو نصر الفارابي ، وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا ، وفي القرن السابع ظهر بصير الدين الطوسي ... الخ ، لأن العلم قد علا قدره في دولة بني بويه وعُني به السلطان ، واستمر الحال كذلك حتى كانت غاره هولاكوسنة ٦٥٦ هـ فأسرف في قتل العلماء والأشراف وأرباب المكاينة والسوقة فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حطها أسوأ فانه ألقاها كلها في نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركباناً . وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرف اشغال جدى بالفلسفة طاهر الاثر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فان المنصور بن أبي عامر ، عد ما علب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم ، أمر باحراق ما في خرائن أبيه من كسب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقى في آبار القصر . كل ذلك تحببا الى عوام الأندلس وصيحيا لمذهب الحليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب استاس ماري الكرمل ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩٩٠

بأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها منهم جفلم
بالحق من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة^(١).

فلما انقضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطي الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبي عامر وإفساده فيها، وانتشرت في جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وضربها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلا عالما، فقرب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطافيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إيصال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فقربه منه وأعجب بعلمه وذكائه، والزاج أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب، وعلى جملة من القول فان الفلسفة قد عم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور، فحسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهي وشاية الإلحاد. وقد صادفت هذه الوشاية عملا في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التي كان يتعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "أسمع يا أئني" ونحو ذلك، وأنه جبرعه في كتاب الحيوان بملك البربراد فال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعني المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروفي من الدين هو ومن على شاكلته ونعاهم وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذرهم معاطاة

(١) ابن ساعد. كتاب طقات الأم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المنصب في لمحيص أخبار العرب ص ٢٢٥ طعة لندن سنة ١٨٤٧

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بياضة، وأبو الريح الكليلي، وأبو العباس الحافظ الشاعر، ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه في ابن رشد وبما مضى والقو عنهم سنة ٥٩٥ هـ، واستقدام ابن رشد إلى حصرته هذا كفى للاعتراف إليه على رأى بعضهم وليتعلم منه الفلسفة على رأى آخريين. مهما يكن من ذلك كله فإن الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها في الأندلس كما كاد ينتهى أمرها في الشرق بعد غلبة هولاءكو على بغداد.

لما نكب ابن رشد وشئت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا الى بروكسما وما جاورها من مقاطعات البيرينية ، انقطع تكلهم بالعربية التي كانت لسانهم العادي والتعليمي ، وأحسوا الحاجة الى أن ينقلوا من اللغة العربية الى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت بكثرة في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية " . وقد كانت هذه الترجمة في كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والخواشي ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هي فلسفة ابن رشد . وبقى الأمر كذلك الى القرن الخامس عشر إذ مضت الفلسفة اليهودية في آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود اذ داك هو "إلبا" الأساذ "بجامعة بادو" .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود بحسب ، بل أخذ محله في الجامعات
 الأوروبية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما
 مطبولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية .
 وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوروبيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث
 الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية" . وحذا حذوه
 بعد ذلك "هرمان الألماني" ومساعدوه من المسلمين ، فلم ينتصف القرن الثالث عشر
 حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية .
 ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو طالعيس في البيئات الفلسفية الى
 آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر .
 ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل . ومع ذلك فان اللاهوت
 المسيحي ما زال مطبوعا بطابع أرسطو . حق أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو
 بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو
 التي جاءت من القسطنطينية على أن الحروب الصليبية وأمرت باحراقها كما تحرق
 كتب الإلحاد . ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات
 "ألبير الكبير" و "سانتوماس ذاكن" وكفروا عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي
 نفسها فلسفة أرسطو ومارت عليها الى الآن حتى قال "فولتير" إن اللاهوت المسيحي
 قد اتخذ أرسطو طالعيس أستاذه الوحيد .

هذا في الكنيسة ، أما في الجامعات فان العلوم حينما بدأت تدب فيها الحياة
 في آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن يرجعوا الى مبادئ أرسطو طالعيس
 وانخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التي نراها

لا شبهة في أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم
 ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينا تاما منها إلا نصف ما هو موجود
 في مھارس الرمن القديم، ومهما يكن من شيء فإن القطع الموجوده تدل على هذه
 الثروة العالمة الكبرى التي خافها أرسطو للعالم من بعده. وهاك فهرس هذه المجموعة
 الحاضرة :

المطلق (الأورغانون) : المصول (القاطيغورياس)، العبارة (ناري أرميدياس)،
 تحليل القياس (الأنالطيقا الأولى)، البرهان (الأنالطيقا الثانية)، الجدل (الطوبيقا)،

. والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرسطو .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد ، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيّدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحتموا في أسمه ليرجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أنولوجيا ، وكتاب الخير المحض ، ورسالة التماحة .

أما كتاب أنولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماء أنولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله . والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "سنتلانه" إنه مجموعة مستحبات من كتاب "أفلوطين"

بالتسويات والتسويات من الأنطوف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هذه التسويات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس بين فيها الفرض من كتابه^(١).

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس^(٢).

وأما كتاب الخير المحض ما هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس^(٣). وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى.

وأما رسالة التماحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا، فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية، وهى محاوره يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه، وهى ظاهرة الالتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتصار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه. قال الأستاذ مارجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى فومه ثم تلقاها منه الأنبياء فانتشرت فى الأرض. وكذلك قال الأستاذ سنبلانه^(٤).

(١) مجموعة محاضرات سنبلانه ١٩١٠ - ١٩١١ من ١٦٠ من السعة الخطية المحفوظة بمكتبة الجامعة المصرية.

(٢) الفارابى. الثمره المصبى فى نص الرسائل الفارابيه الرسالة الأولى طبعه ليدن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنبلانه ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنبلانه ١٨٧

مقدمة

بارتلى ساتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

البح الذى يجب أن يسلك في علم الأخلاق . الصفايا المسئلة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لذلك الصفايا السيكلوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روائى الأخلاق والسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . في أن طريقته هي أتم الطريبات وأقلها العمل بها ، وأنه مهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تشلق بطبع الانسان وما قدرله على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . في أن هذا المذهب جميل وحق أبداً . أرسطوطاليس . المواصفات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه المحدث في اعباره السعادة هي العرص الأمنى للحياه . لإصباح طريقة الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقه . الطريبات الصحية للعدل والصداقه . الرواية اليونانية . فينتا . عورنا . "وكتت" أكبر الأخلايين المناشرين . قصور عظه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعبارات على الأدب الصلى مقطعة على هذا القرن (الماسح مشر) .

ختم أرسطوطاليس كتاب الأخلاق الى بيقيوماخوس باعتبارات أسمى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« في الشؤون العمليه ليس العرض الحقيقى هو العلم نظرياً بالقواعد ، بل هو »
« تطبيقها . فيما يعلق بالفصيله لا تكفى أن يُعلم ما هي ، بل لزم راده على »
« ذلك راضيه النفس على خيارها واستعمالها . لو كانت الخطب واليكنت قادره »
« وحدها على أن تجعلها أحياراً لأسحقف — كما كان قول بيوتيس — أن »
« يظلمها كل الناس وأن تسرى أعلى الأمان ، ولكن أسوء الخط كل ما نستطيع »
« المادى في هذا الصدد هو أن نسد عزم بعض فتيان كرام على النبات في الحبر ، »
« وتحمل القلب الشرف بالطره صدقاً للفصيله وياً معهدا . »

القليل من الناس الذي لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لا يكاد ينزجر بأقصى المثالات " فلا يعض الشيء في مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسي الذي أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم ؟ أيجب عليه النزول عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشري " وهل ينبغي للفيلسوف أن ينصرف عن مهم ذاته بحجة أنه ليس شارحا لأمة بأسرها ؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع أمراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا ، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم في الظلمات والذبله ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس يتقادون إلى غرائز كثيفة ؟ كلا ثم كلا . لو أنه هو وحده الذي يستفيد من أنعابه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يخلص لها وتابعها ، لا لأنه محطور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله ، ويرجو عمله أن يسير أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأصلي ، فانه لا ينبغي له أن يصح أمام نظره إلا الحق ، أعني الحق المطلق ، أي بقطع النظر عن النتائج التي تنتج عنه مهما كانت حتى ولو عاصر في سبيله بسلام الانسابه . فان العلم بما هو الانسان ومقاييسه الأخلاق في هذه الدنيا . سأله كبرى بداهة لا حاحه إلى تعميدها بمسائل ثانوية يحدها ويصغر من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر عور هذه الطريقة على

ضوء سريته . حسبته مجداً أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المترلة الرفيعة . فإن استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حكم الدنيا بأسرها . ومضى فُهِمَت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية في أمر تمييزها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف بخسر كثيراً بتعاطي السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرناً قد انتفع به "بوسويه" في تربيته وارث لويس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا تنافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضاً من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمه بغاية العطف والرعاية ، أكان يظن أنه بشخصه ويجهوداه الخاصة يستطيع أن يبلغ علم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، معالم تصبغ أعماله التى زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة . وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد دفعوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيليبس . كلا إن من محمود القدر الذاتى أن يظن بنفسه أن سوفبقى عقيما ، ولم يكن الماسحى الذى يعلمه حق العلم إلا صميلا له بالمستقبل ، ذلك المستعمل الذى كان يكل إليه في بعض الأحيان أن تتم مابدأه ونفصل ما أجمله .

مقدمة المترجم

إذا كان علم الأخلاق محكوما عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس، فإنه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فإن أقلها نفرا وأبسطها موضوعا ليس متداولاً إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جداً. وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فإنه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس، وأهميته يجب أن يُعنى بحمدته أكثر من غيره. ثم هو ووفى هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة، ومع ذلك فما أقل طلابه عدداً في كل الأزمان! وما كان أقل عدد القلوب التي استهواها! حقاً أن أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة. ولكن إذا رأى الناس — كما طس أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل الصوط محل الرجاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب يأساً. على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تملّ الكفاح، فقيم عمل علم الأخلاق؟ ألم يكن الغرض الذي يسعى إليه مساوياً لغرض العلوم الأخرى؟ أم العلم بما هي الفضيلة لا يساوى في جماله العلم بكيفية يحيى الإنسان وكيف يُرى؟ ينبغي على هذا أن علم الأخلاق ضرورى للعقل البشرى، وواجب على الفلسفة. لأنه ليس أكثر حقما من سائر العلوم الأخرى. وإنه كمثلها يمو بالرفق^{الدرجي} وواضح أنه يفوقها جميعاً بعظم موضوعه، فإن لم يكن مطلوباً لدى العامة، فإن ~~فإن~~ ذلك عزية أولى به من أن ينغذه محلا للشكوى.

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق في أباينا، فإن علم الأخلاق أيضاً قد تفتر عزيمته أحياناً، ويشك في نفسه وقوته تلقاء

الرذائل الكثيرة التي تترأى في المنظر المحزن لجمعية الحاضرة ، يقول في نفسه إن العامة لا تصنعى إليه ولا تتبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية ، فيحذو حذو أرسطو ويميل الى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه في هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والرذائل والحنانيات ، لا يستطيع أن يسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام ، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت ، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا ، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقي لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل الى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التي لا سبيل الى التغلب عليها ، يجب أن تقول لها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال ، فانها تستطيع دائما أن تنجو بشرفها الخاص موفورا . فغير لها في وسط الخذلان العام أن تحتفظ بسجاعتها وباعتقادها المتين الذي لا يتزعزع ، فانه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية ، وحسبها ذلك . ان الفيلسوف حتى متى اضطر الى الترام عزله ، لا تزال نقويته فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه ، يساعد في إقالة عصره من عثرته وأنه لو نبذ الناس جميعا المصيلة ، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما حاجى أرسطوبه نفسه ، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب ، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما بضاءت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق ، كان واجبنا في نصرته أعظم . فاذا حيل بيننا وبين النجاح ، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت حلفنا أمره والاعتداد به اذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلتترك العامة وشأنهم* من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلاسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه ضرور وخيال لتعلل به الكبرياء ، ولكنه لا يتحقق أبداً فان ذلك بطبيعته الأشياء محال ، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التي هي مناط الزل ، إنما تحتاج الفلسفة لمروور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء في مبدئه ضئيل ، كذلك الدين الذي له على الأمم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون في مبدئه أقوى من الفلسفة ، فانه يتبدى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لأنهم معروضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط ، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار ، فعلام تكون الفلسفة أقل اضطراباً ، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذي قتلت أستاذه ، وغاية الأمر أنها أخذت تصنى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو ، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذي ما يكون لها أن تدعش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعالما الأجيال ، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذى عصرنا الحاضر ؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله واثقاً من أنه سوف يجني ثماره حتى في أشد البقاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جودنا اعتبار الأشياء ، فأى منزلة لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء ؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعدوم النظم ؟ لا شك في أنه لا يلزم البتة الخط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص ، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق ! فان القضايا التي تعالما إيها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما متنازع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فإما أولاها فانها خارجة عن الانسان، فتقتضى مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هي سلاسل طويلات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسورا . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك . كل منا يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تتفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لتعريفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي ، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة . ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرق، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب ، فانها عندما الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانباً تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهي على الأقل غير ثابتة، ولتؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهة عند الأمم المتعدنة ليست منذ الان محلاً للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدل في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الأخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتماً أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأعمال ما هو مقرر عليه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان .

فالبحت عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجبها على الإنسان بجميع النتائج التي تترتب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

في هذا المقام صدق "كُنْتُ" إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغي له أن يلتصق شيئا البتة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط .

هذا لا صعوبة في فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن تترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذي تفرد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن نثبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرائنا الناس هو خير في الواقع . ويلوح على "كُنْتُ" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب في أنه قد وجد أبدا عمل خير بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك علو في الأدرية وغلو في بغض الانسانية .

بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الافعال الفلانية مثلا هي مستحكمة شرائط النفاء ، فانه لا يستطيع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون في ضمائرهم . وليس من المحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشر بما له من الأسباب الخفية القوية التي اقتضته . ومع ذلك ما وجه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير أضواءً خارجية عنه متى كان لديه ما هو أكّد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما المنخدع "كنت" إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستسقى إذا كان يجد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان إلى علم النفس وصورة المعينة . فعدم الوثوق به إنما هو تعرّض لخطر الضلال ، وإدخالاً على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللاأدرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس القد والتبصر أعز معتقدات العقل الانساني تمزيقاً . وفي ذلك زعزعة "العقل العملي" كما قد زعزع "العقل المجرد" . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بفرائب المتناقضات التي لا طائل تحتها . كلا ، فإن علم الأخلاق لا يمكن أن يرجع فيه إلى أعمال العالم الذي يتعدى حدوده ذلك العلم غالباً ، ولكنه يخطئ بارتكائه إلى ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالباً ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فإن الصوت الذي يسمعه منه يكون دائماً من الرأية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائماً — في أن يضمن للانسان الفضيلة ، فسيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحقّق له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علماً تحكيمياً . ذلك هو المبدأ الأسمى للنمط الذي يجب اتباعه في هذه المباحث الدقيقة .

ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نحاف من الوسواس الذى يشيره عبثاً "كنت" (١) إذ يرفض
 البسيكولوجيا بحجة أنها في نظره تجريدية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون
 الأخلاق . يقول : إن القواعد التى تضعها لقيمة لها إلا في الأحوال الانسانية الممكنة
 وجودا وصدما ، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من حائسا هذا
 الاحترام غير المحدود الذى نُسديه الى المبادئ التى تقع بوجه عام على جميع الموجودات
 المفكرة . حقا ما هذا إلا غلو في التحرج ، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية
 اللائقة، لقي عنده من الصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعته واجبة عليه ولو عصاها
 سلوكه في الغالب . ليس على المرء في طاعته أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية
 على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل ، فانه غير مسئول عنهم ، وما عليه البتة أن يسبرهم
 في أعمالهم ، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدى حدودها
 البتة . أما كون اختصاصها يمتد الى أحد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات
 المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله ، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل
 خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق ، ويلزم أن نحال على علم ما وراء
 الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة . كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن
 لا قيمة لكل ما يمل عليها الضمير المحاسب بطريقة منتظمة باعتبار أنه انساني محض
 ويمكن ، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرد له الحق بلا نزاع في ارشادنا
 لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية؟ أليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى
 عن البيان؟ انما يرتب على الخصوص تقدم البسيكولوجيا وحقها السابق أنها يمكن
 أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة ، فان أشياء الضمير متى أُجيد تفسيرها تكفى

لوقوف الانسان على سر حظه الأخلاق ، وحرمانه هذا النور انما يعرضه الى خطر السلوك في الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليلا جيدا ، الى الارتقاء للبادئ هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتي الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذي يسنه الضمير هو مقدس لديا ، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرقى من طباعتنا . انه لن يكون أقل وضوحا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره في دائرة الانسانية ، وحسبها سعة "إنما هو خير إنساني ذلك الذي نبحث عنه ، خير يمكن للانسان أن يعمله" كذلك قال أرسطو في استقاده بلا حق نظرية "المعقولات الكلية" لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبيين هذا الرد عينه إلى "كنت" إذ يميل إلى الشك في خير لا يتعدى البتة الحدود الانسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل في أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذي يكتشفه فيها . عند الفكره في بعض الأفعال التي فعلها ، بل التي ينوى فعلها يسمع في أعماق عقله صونا يمدحه مارة ويلومه نارة أخرى . ويقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلي ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يحمل في نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى أثمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما في هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان نتحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ورفلة في الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن ينقذ مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا ينال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الإنسان . وإن كان يحيد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يكون الأخلاقية كلها . هل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما بهم من هذا هو أن الإنسان يملكه حقاً ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقل منه وضوحاً ولا أقل منه عجباً .

إن الإنسان حيال هذا القانون الذي يناجى ضميره مناجاة علو وفدرة في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فعبثاً يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في عمله وعبثاً يركى العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية الحققة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعمله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائماً — متى شاءت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحولها محلاً من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصها هو ما تستطيع اللادرية التحدى به حينما تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا يجمع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من حانب اللادرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها يبدجس على رغبها وضوح المبدأ الذي

تذكره . الإرادة في الإنسان هي هذه القدرة التي يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء في الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هي نفسها ذلك الإكراه . وبين أن هذه القدرة هي كل الإنسان وهي التي تقوم ماهيتها . أن هذا الصوت الذي ينادي بصيرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وحمایات الشهوات . أما الإرادة فعلى صدد ذلك هي نحن نحن وهي شخصنا ، هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة المخيفة التي هي قوة الإنسان والتي يترتب على قدر ما يحسن أو يسيء في استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" « حياد الإرادة » لا من جهة أن إرادة الإنسان كما قد يعتقد "كنت" تصع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الإرادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التي يملها عليها العقل والضمير . معنى حياد الإرادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يحبها حتى صدد كل عمل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الإنسان يابجى عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الإنسانى . والإرادة الحرة التي تفقد هذا القانون أو تحالفه هذه هي المبدأ الإنسانى والنابع . وهما انماهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالإنسان يعمل في نفسه قانونا ومحكمه بوجه ما تحكم براءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولما من القوة التنفيذية إما الرضا الجليل بأنه عمل خيرا وإما السدم ووخر الضمير على كونه عمل شرا . والإنسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه مُعِمة لطيفة إذا أطاعها ، مستقمة جبارة إذا عصاها . ومتى آقتضى العدل ، عجبت له العقاب الخارجى بما تسومه

من سوء العذاب الداخل الذي يعرف الأئيم سره الأيم حتى لو تخلص من انتقام
الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاق والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن
ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان ويخط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت
متلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست
كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجباً ، فإن الانسان متى
قبل بارادته نير القانون ، فذلك يرفعه ويشرفه ، وبعيد أن يكون سببا في خفضه .
إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك ببعض ارادته شيئا أكبر منه ويحس أنه مرتبط
بنظام أعلى منه يشد أزره . وقلمما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من
العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاقي الذي يدخل فيه
على بيئة من تحديد حريته هو العالم الحقيقي الذي يجب أن تعيش فيه روحه في حين
أن جسمه يعيش في عالم مخالف تماما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل .
إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لها
الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعاق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء
استطاع أن يسطر في هذه السماء الداخية صحوا لا يكرر . وبمقدار ما بوعغل عقله
في الطاعة يكتسب من القوة ، ونصير الأرض التي يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا
وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعاوضة بين الطاعة
الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان في عينه
إلى حد لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا باباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله إلى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمدّ ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للرء بأن يؤدّى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذى يؤدّيه هو لهم فى دوره . ولو عودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فإن هذه الخيرات الداخلية يضحى بها من غير تردد ، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لا يبقاء لها ، فليضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها ، إذ لا يستطيع إثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

“ لا ينبغي أن تصعب الحياة ابتغاء لوسائل الحياة ”

إن جميع الخيرات فى نظر نفس مستنيرة ذات همة ، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة ، حتى إذا عرض لها حال التقرير فى اختيار أى الطرفين ، لم تتردد فى الحكم لأنه هو وحده الممكن فى نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما فى هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شئ فى الخارج ليربح كل شئ فى الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون ، وجد الانسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى فى التضحية الأخيرة التى فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقى فى حين أنه الفاعل فى تقويم كل ما هو سرف للانسان ، هو أيضا نظام حياته ، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أبصا بضبط الأفعال ، ويفضى نهائيا فى جميع الخلافات ، وهو الذى يعين مراتب الخير المختلفة ويقرّها فى نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاسهانة بالخيرات الخارجية من حيث هى خيرات ، فان منفعتها لا تنحى على أحد ،

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فإنها تصبح صديمة القيمة متى ووزنت بما يربحها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفها . انه ليناجي جميع الناس بلهجة واحدة وان كانت أفئدتهم لا تصفى اليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فإن المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكي بينهم نار الحرب . وأبما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة الى تخاذل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكفى لبده العائلة قد لا تكفى البتة لحفظها . فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألفافا ك بعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأفئدتهم وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذي هو نفسه حاض له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتي تحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذي يحمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفرضية متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جديّة خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضاً هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفي الجنس وتجعل بينهما اتّصافاً حقيقياً قد يكون العشق نفسه عاجزاً عن عقده بهذه المتانة . ذلك لأن الإنسان يجب القانون الأخلاق الذي ألقي اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاملون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيّت في هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريباً من الضمير الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التي تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتدّ أيضاً إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرقى . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف في نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضي بالضرورة الكلية شارعاً يشرعه ، والطاعة تقتضي السلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفة وجهه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساساً لقانون الأخلاق ، لأنها تستمدّ منه ، وهو الذي يفضي عليها ويدينها حينما تحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التي يتحدّى بها بعض الفلاسفة لتفسر قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطاناً عليها من القوانين العمومية . والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلاً من أن يكون مسنوناً للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشاريع المدنية . فمن أي ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشريّ . وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلي أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الإنسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

في العالم المسمى بأسره مهما كان جميلا ومهما كان مشظا، لا يجد المشاهد اليقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التي نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تمحيلات، فأننا نعيدها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبعنا إما لجهل منا قد يكون إنما متى كان يرمى الى انخفاض من مستوانا الانساني، وإما لتوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان، وأن الذي خلق العوالم والقوانين الأثرية التي تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا في العظم، فإن الحرية مع ما بها من ضعف هي أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوي لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وإن قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها في الخارج . وإن في اقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذي نحمله في قلوبنا وتعترف به عقولنا بلوغا بالاستدلال الى أجل البراهين وأرفعها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر في هذه القوانين غير الكاملة التي يستها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فترى دائما في أوامرها وزواجرها شيئا من النازلة والوحشية، حتى متى كانت غاية في العدل، فإن العقوبة التي تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شيء من ذلك . في شرع الله المرء هو قاضى نفسه مؤثما على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتق الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من الجائر، فإن الصوت الذي يناديه من داخل نفسه قد أذره بادئ الأمر . إنه يحض له النصيح قبل أن يقرعه بالالوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك في التأديب سبلا غير معنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ما فيه . فكم في هذا التأديب من مجاملة تراعى في حق الجاني ! وكم من مجهود ينفق في سبيل رده الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره في الخارج ! تحفظ وحرصانة أيما حرصانة ! ولا شك في أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتدال بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هي الجلع بين كفران النعمة وسوء الخلق . "حَسْبُ الْإِنْسَانِ اسْتِهَانَةٌ بِرَحْمَةِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِهَا ، فَإِنَّ كُلَّ قَلْبٍ مَهْمًا قَسَا يَعْجَبُ بِهَا وَيَشْكُرُ الشَّارِعَ الْأَسْمَى عَلَى لَطْفِهِ فِي جَانِبٍ عَظِيمٍ قُدْرَتِهِ ."

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدمى ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا ، وهى أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار فى طاعة قانون العقل أوفى عصيانه ، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار . فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذى لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحما لا سيذا . لكنه يحب أن يتقى غضبه عليه بتعدى حدود القانون الذى يعترف هو نفسه أنه غاية فى العدل . ولئن كان الانسان يفضب فى قلبه من الخطيئة التى وقع فيها ، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يفضب على من يرتكب الخطيئة وهو فى مكنة من اجتنبها . وإن الانسان الذى له بقانون الأخلاق فى هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدى الحساب عما يكون قد أنفق فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله ، لأن غاية ما يعرفون هى أعماله التى يعاقبونه عليها أحيانا ، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حد سواء ، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين ، لأنه يعزب عن علمهم ما تحيىش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها . على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما يغنى بحكم الضرورة على العدل الانساني هو مورد الحكم . فإما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته ، وإما أن نقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تثلو هذه الحياة الدنيا فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدّه للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات ، ثوابا وعقابا تفترّد وحده بهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده اذا هو قرر أن هذا العدل النهائي لا محالة واجب ، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التي يجب أن تثلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تنافر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان في هذه الدنيا على العموم بالحالة التي هي عليها القدر الكافي من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذي يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لما يقال من إقامة موازنة يشهد الحسن أنها ما زالت قائمة ، ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم في أمر الأجرة ، فان اهتمامها بالجره يكفي وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر في هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا ، لأنها على الغالب نتيجة ملوكنا ، ونادر ما نفوت امرأ يطلبها حيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالقدر ، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأني "بكنت" وهو ينكم عن الموازنة الضرورية التي لا يراها إلا في الحياة المستقبلية ، لم يكن ليجد نفسه شقي في هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم ييجار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التي أصابته ، ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي قضى فيها نحبه الشوكرا . غير أنه اذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا - وهذا

غير حاصل البتة — فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخلي محض يزرعه . قال أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها في نفسه لتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدر هذه الحياة مقدر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظير، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا خفيفا .

فعلم الأخلاق يجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هي من مسلمات العقل العمل ، كما قد يقول "كنت" بلهجته الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشرى، تؤيدها الديانات المينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق الى هذا الحد، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأذى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الانسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون ، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى يهزم فيه على الغالب ، وهذا العصيان الذى فيه خسارته . العقل يرى الخير ويفهمه ، والحرية تأتى الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الانسان يلغى عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

مقدمة المترجم

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة إلى ما لانهاية ، من كل أولئك ، تأتيه الطغيمات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضاد لمبدأ روحه ، تثار عليه هذه الطغروب التي تنتهي عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها إذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التي يدفعها إليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر في نفس الإنسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها بلا شك أن تتسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدمه متى شاعت ، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فحمل الجسم على الاعتدال ورياضته إلى حد ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحبسه عن كل ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممثلة وخادما مطيعا . تلك هي إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجراء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادة هو مشكلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير نائرها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإغفاله نقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض إلى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا العاقل أن عدو الإنسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها الذات ، ولكن هذا العدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فالتا لا نستطيع

الاقصا، ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حفظنا الأخلاق بدونها لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد مع محاربتنا من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان إليه مع إحاطته بالعناية اللازمة. أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد. لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعي، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل إلى المعنى المضاد، فانه لا يكون من الحكمة على قدر كبير إذا هو لم يكن منشئاً. ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقة برعاية الخلف ملأى بالقواعد الهادية إلى الاعتدال وإلى التربية.

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئاً جداً إذا شك من اجتماع العقل والمادة في شخصه اجتماعاً لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله. فانه هو بدياً الركن الاصل للفضيلة التي هي الجزء الأخير للحياة الأخلاقية وكثيرها. ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر. زد على ذلك أن الانسان المحب للخير والذي علمته التجربة يستطيع أن يحول إلى منفعة ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى. فانه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعادل شهوات النفس، واتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء "النفس الصحيحة في الجسم الصحيح". فالروح هي التي نظمت البدن بدياً، وهي التي أخضعت إلى السلطة المناسبة وحصرته في حدوده الحقيقية. ولكن الجسم لعله غير معروفة يراد إليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعمها بسد ينقل إليها سكينه وسلاماً تنفع بهما في تجويد فهم الواجب وحسن القيام به. فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة. فالتضجر منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعجل القدر لنقص هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، وإما بالغلو في الزهد.

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشر في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبالله تعالى بمرى لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعل بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، وإيقافها بجلاء على العاية الحتمية لجميع الأعمال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة الى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تُجزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تتراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربكة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلائلاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرضى القلب وعماينه .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائماً مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مفرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القيادة ما لها من حدة الدكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن نتمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التفاضل في النظريات وفي العمليات ، فان الفرد يأتي الشر على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل ، ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية عالم بأنه يرتكبه وإن كان من الطوائف ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، وإذا كان التسامح في ماجرئات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجنة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقل خطرها . تجب مداعباتها أمام محكمة الضمير التزيه وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الإنسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقرن بها من التيه والحنايا التي ننشعب فيها شخصيتها ونضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هي الثروة مع كل الخيرات الثانوية التي تؤلفها ، ثم على صورته مصقولة نوا وهي صورة اللذة مع جوازها التي لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تعينا وأكثر قبولا تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي ، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الإنسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن تسلط الى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يقتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي نتمثله القلوب الجاهلة أو الضعيفة بألوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفته ، لا يحرم الإنسان من الثروة

التي هي ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على ندرتها أن يضحي للخير بالثروة وباللذات وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذي يفهمها تكفي لكشف القناع عن قانون الأخلاق في أسنى بهائه . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للإنسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التي هي أقل منها إثما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلا لم نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمه بكلمة من البساطة والجلاء بموضع ؟ وكم من خطر في هذه التغيرات التحكية في الألفاظ كما نبه على ذلك " سيسرون " منذ قريب من ألفي عام . ان المنفعة المشروعة هي « المنفعة » على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزالها منزلة التابع ، وحيث لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما حاد
عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه
يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيقى فوق جميع الموجودات
المحيطة به وتحت عرش الله . أنه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يحيط من قدره .
يُخضعه الى قانون حكيم آمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن
باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الإنسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير
أن هذا العلم لا يندفع على مركبه ، فانه اذا كان يحس بأهميته ، فانه يحس أيضا بحدوده .
وليس لأنه قد ينحج فى هدى بعض الأفراد يتشبه بتلك الدعوى العريضة وهو أنه
يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من
البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد .
ولا تتغير المبادئ عند ما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى
جماعات لا تحصى ، وإلى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاما وأشد
صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكدر ترتقى
حتى الآن عن مستوى المتفعة ولم تكن لتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض
المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن
ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالنخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرفها .
وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقريتهم وعليه يعلقون مجدهم . وقد تخلف
الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدن حقه
أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد
شاسع من مبدأ الخير المقرّر فى قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لابتدأ للسياسة

من ركوها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوتها الشرعية . وكَم من رذائل وضلالات
يُهب استنصاحها ، يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض .
عنها بنظرة ويتأى عنها بجانبه وهو يرى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم .
فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب
منه جدًا أن تصنى إلى العقل قلوبُ الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة
ند أوقى هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية
العقيمة التي تنهاها تلميذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية
الخيالية العقيمة التي تُمنى بها نفسمها أحيانًا ، تغير لها وهي مستمرة مع ذلك في تعاليمها
أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفظها في الممالك نصيب أوفر
حظًا منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثمًا في حق الإنسانية إذا
تخلّى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحو له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف
الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلّي ، وأن تطوى كل
يوم بالارتقاء إليه شيئًا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضًا
في دورها أن تتهم علم الأخلاق وتجهجه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قيادا
وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي ، إذ من
الهيّن على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة
أن تخرج حكماء يل عليها فقط أن تنفع بهم فيما هم له أكفاء .

اني بما أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لى ، فقد
أخذت أكثره من تقارير سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أنى
نشدتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضمير ، ولكنى مع ذلك تلقيتها أيضا عن السلف

وانى - وأنا آخذ علم الأخلاق أتى وجدته فى قلوب الصالحين - أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يبدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التى نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة فى تاريخ الفلسفة ، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت فى إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا فى هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التى يمكن أن توازيهم متى كانت لا تنقذهم ، لكنها خالية من التحرج العلمى المطلوب ، لأنها ليست شخصية . فن أربعة المذاهب ، لليونان وحدها ثلاثة ، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى فى هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه ، فلتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون ، ولنعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على ما رسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للتغير والفضيلة ، ولم بعد الواجب من بين نصرائه أسهر منها . فهى تشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجم مختلفة الرأى قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام تقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النغمى الذى كان جم العائلة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة؟ وفيما نشرف المذاهب الفاسدة بأن نقنعها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز ، يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرسيتيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلاكيوس" في معرض ايمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التي تدعو الى الرذيلة في صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هي التي أنشأت فساد الزمن الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر في الأشياء ، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات ، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شطؤها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها ، والأحسن فيما أظن أن يلتزم في حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وترى بالكمال الذي ينشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة ، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفائه التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول^(١) : ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة ، فيفشلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا في القواعد الطاهرة لأحسانها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميثاقنا الأخلاق ص ١٤ الترجمة الفرنسية لموسيو برني .

أبدأ بمذهب أفلاطون .

بين أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفي المنطق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الشاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فان أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريبا وفعلا . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لا يوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه، ولكن حياة سقراط بتمامها عزت عن المثل هي والبطولة التي توجتها وفستها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا في أن أفلاطون لو كان في موضع سقراط لفعل خيرا من فعله؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كاتباً كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويه، لا بل هو مذهب حي، لدروسه فضل أن قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذى يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمتا غالبا هو حياته، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخبرنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقي، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لثقور مذهبه ، وأثر على تخرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما ستواجه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام انه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبجها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بديا ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون مع أنه لم يسمه باسمه الحقيقى ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فان أول ما تصبح به الحكمة للانسان أن يتعرف نفسه بنفسه . قاعدة أقوها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : "تعرف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فان سقراط أتحرياته « يفتخر » بأنه يمتشى دائما على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك « الحال يجد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والتي تحوّل يقظة العقل » عن مجراها ونشأتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من نيعون^(١) أو كائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع » من الشرف والقداسة . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما نقل الى بلاد اليونان صار « المارد نيعون » .

اقتراض لأفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر في النتائج المادية التي قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . في هذا الفحص القطعي يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن »
 « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما في النفس التي تحويهما » . ومتى راقب الانسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيواني وحشي ، والآخر »
 « على الضد ، أنيس إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثاني »
 « الذي يروضه ويهذب^(١) » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجوّد بيان هذا الطبع المزدوج للانسان فقال :
 « فلتصوّر أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات »
 « التي نخسها هي كأنها حبال أو خيوط يحدبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها »
 « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقرّر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . »
 « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاول الا أحد هذه الخيوط ونتبع »
 « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب »
 « المقدّس . خيط العقل الذي هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغي أن »
 « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس »
 « بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصغى المرء في نفسه إلا الى صوت العقل ، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة مكتور كوزان — فيدرس ٩ و ٥١ — ألباد الأول (الطبعة الانسانية)

ص ١١٤ و ١٢٠ فيسدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ وك ٩

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طياوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يستمد المرء أن »
 « النفس تسمى بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
 « فيما يجب من تشريف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه في إكرام »
 « نفسه ، فإن إكرامها الحقيقي ينحصر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها »
 « من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذي يجعلها تجنب عن احتمال المشقات »
 « الضرورية ، ومن الجزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ، »
 « فإن الجميل لا ينبغي أن يؤثر على الخير ، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء »
 « إن لم يقصر تشبثه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
 « القدسيّ موارد العار والاحتقار ^(١) » .

ذلك هو رأى أفلاطون في النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه إذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفرد
 بها ، فإن جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . إنها كلها سواء
 لأنه « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هي أكثر أو أقل نفسية من »
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشتري على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المرنج »
 « ليهب لهم من الحياة ومن العدل ما يُقرّر نظام المدائن في نصابه ويسد أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٣٢ — طيلاس ص ٢٣٥ —

كريتون ص ١٣٥ — مروطا عوراس (السمسطائين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — ميدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعي ، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا
 « استثناء ، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض ، كما هو الحال في ضروب
 « الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه اذا لم يشترك الناس جميعا في هذه
 الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا . من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر في الجواب
 اذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط "بولوس" في كتاب "غريغياس" : أن
 الرذيلة هي أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هي أكبر خير يناله . على رغم
 الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فانه لا يوجد في الناس
 قلب لا يقول اذا أصغى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه ،
 ولأن يكون المرء ظالما شره من أن يكون مظلوما . تلك هي «القواعد التي تعلمنا»
 « الذوق العام ، والتي يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والماس » كما يقول
 أفلاطون .

وبمقتضى ذلك كان الواجب الأول على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذي يشمل
 جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك في الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر
 خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة تقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ،
 وهي ثلاثها ساداته الخفيصيون . إنما هو أن يكره شيئا حكمه هو بأنه حسن جميل بدلا
 من أن يحب . إنما هو أن يحب ويعاقب من يحكمه هو أنه ردىء . على أن النفس
 تجد طمأنينة تامة ، وقوة أيما قوه حينما تنفق إحساساتها وأعمالها ، فتغبط بأنه ليس
 لها أن تعود باللائمة على نفسها في فكرة أو عمل ظالم في حق الله أو في حق الناس .
 وإن أكبر حرب في الحياة هي الحرب التي تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شرا^(١)

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — عرياس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — القواين

وإذا نظر المرء في الفيلسوف إذا هو ظن أنه الرجل الذي له قيمة تقضى عليه أن يحسب حساباً للموت أو للحياة، بدل أنه يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيراً أم شراً، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء. كل امرئ اختار مركزاً، لأنه رآه أشرف من سواء، أو لأن رئيسه وضعه فيه، يحب عليه أن يقيم فيه ثابتاً، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شيء آخر غير الشرف. كذلك كان سقراط، لما جاء به ليحاكم أمام الشعب الآتينى على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل. فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقاط التي وضعه فيها القواد في يونيدة وفي أنفيوليس وفي ديليوم. كذلك لم يكن لينتقل عن المركز الذي خصه الله به، بل دأب على درس الفلاسفة على رغم الخطر الهائل الذي كان يهدده، حتى إنه لما مثل أمام القضاة، لم يخطر بباله ليتق الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو، ولا إلى التملقات العادية التي اعتاد الناس أن يستلزموها شفقة القضاة. وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد، بل الذي كان ينقصه هو عدم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع، وما يستيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنايا، كأن الخطر الذي هو فيه لم يكن في رأيه داعياً إلى إتيان ما هو غير خليق برجل حر. فالشأن أمام المحاكم كالشأن في ساحة القتال، لا يُسمع للراء أن يتذرع بأى وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته. فكما أنه في الحرب لا ينبغي البتة أن يلقى المحارب سلاحه، ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل^(١) إلى حد أن يقول كل شيء، ويعمل كل شيء. كذلك مضى سقراط، من غير أن يخسر من شرفه شيئاً

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة، وترك الذين آتهموه ملطخين بوصفات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو أن كل شئ هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الحرب مهما برره الظاهر ، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قوره سقراط ، وأيده بالمثل الفعل . هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائفا أن يدفع الشر بالشر ، ولئن قيل : إن العدل إنما هو إتياء كل انسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر ، كما يجب عليه لأصدقائه الخير ، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شئ .

من هذا المبدأ استلبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل ، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف ، على الرغم من شدة تحفظها ، فأول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها ، والذى يمكن أن تسفى منه . وعلاج الخطيئة إنما هو العقاب ، فلا ينبغي للذنب أن يتذمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يقتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما . أن العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض^(١) الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

(١) أبلاطون - تقریظ سقراط ص ١١٤ و ١١٥ - كريتون ص ١٤٣

الطيب الذى يمد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعاب به ، فانه يلزم أن لانهم بما مستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فإذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فأنما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة^(١) .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا حسنا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يعاننا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم ينقلون إلينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنها من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدمها لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهية ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هذا الميدان الوحيد ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

ميلنا الطبيعي لإياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الإنسان أن يحرص ناصحيه الغشوميين اللذين هما في باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصنئ إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهما الطبع فلا يزالان يحرران بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يفترف منهما بالقدر اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث ينضج منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . الخير الأكل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه ، لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده بزمان ، فإن لديه سعادة العيش وشقاءه مسألة كبرى ليس عنده هم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند العقول المريضة ، بل هي أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط لإياها يهتما كما يهتم معاصريه تماما ، فانتا لا تزال تشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التي زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتزامها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تقتر في القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيليب كل المحاوره — الجمهورية ك ٩

ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

ويستطيع أن يؤثر الجوع والبلل والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذى تقف مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأى العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتقونها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أى كان يحاول بالمرء على الخير أن يتشبه بهم فى الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعى أن كائنا على هذا الخلق يتغلى عنه الموجود الذى به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبيثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستقيمين الذين يحرون سُرّاعا عند صدورهم عن مقرّ حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون فى حال تعسة ، آذانهم بين أكفّاهم ، يزوون سُرّاعا دون أن يتوجوا ، فى حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العادلين عادة هو كذلك^(١) ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، تكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا ، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزاة إلى ما يرجون من طوق المااسب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون فى شبابهم ، فإن أكثرهم ينفذع أمره ويرتدى بالسحرية فى أحرمت أيامه ، ومتى صاروا أشقياء فى شيخوختهم ، باعوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بله ما يلحقهم من المثالث التى

(١) أفلاطون — القوانين ٥ ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائماً في هذه الحياة الدنيا ، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثاني بسبعائة وتسع وعشرين مرة . وإنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال لينة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقر في عقولهم بأسهل من كل ماعده . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق نادبا ينادى بأعلى صوته في الناس جميعا بهذا الحكم الذي أصدره ابن أرسطون : « ان أسعد الناس أعدتهم وأفضلهم وان أشقى الناس أظلمهم وشرهم » .

الى هذه المشجعات التي لم تكن لتحط مقام النفس أضاف سفراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها . ان حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهdy الى أن من الجيل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لا يدع المرء نفسه الى الشهوة تلقى به في اليأس ، وذلك لأن الانسان مجهل^(١) ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . لماذا يلزم إذن عمله في هذه المحن ؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حفظه بأحسن الوسائل »
 « التي يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »
 « كالأطفال يضيق الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »
 « بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك »
 « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحل به ^(١) » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وإن لم تكد تكون مرعية في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جدتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا ؟
 فإشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في ثنايا القلوب !

إذا كان أفلاطون حكما عليا بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجها ، فإني لا أجده كذلك الى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملامستها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفت" باسم "لاشيزبس" إحدى "البركات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرن »
 « (الجنى) الذي تريد أن تأمنه على حياتها . وإن الفضيلة التي لا سيد لها البتة تلزم »
 « من يشرفها وتترك من يفترط فيها والله برىء من حيرتنا » . وقد أحسن إذ قال في "القوانين" « ان الله قد ترك الى نصرف ارادتنا الأسباب التي تتعلق بها »

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعا للبول التي يترك »
« نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صبور شتى أن الخطيئة هي لا إرادية ،
وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادية ، تكون الفضيلة
كذلك ، ويكون الإنسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه
لا يأتي واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أفل من أفلاطون تسليما
بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذه سهو لا يفطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة
تجر إلى هذه الطريقة المشثومة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور
لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شرا . ويستنتج من ذلك أنه متى
أذنب الإنسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائما .
وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط فى لوم المقتنين على أنهم قسموا فى قوانينهم الجرائم
إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم فى نظره
تقسىما أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .
ولأجل أن يذهب عنا المسئولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير السبب إنما هى استعداد
فى الجسم أو سوء فى التربية ^(١) .

قد يكون من الجراءة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون فى هذه المسئلة العويصة
يتكلم أحيانا كلاما يمكن لمذهب المأذية أن يتحدى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قتم
مناظرة من الأدلة القاطعة الميينة ، بل أخذ يؤيد ضد البدئية أن الفضيلة لكونها

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس

ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥

و ١٧١ — طيماوس ص ٢٣٢ — غريغاس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالزيلة لا يمكن تعليمها . فتحتمة "فروطاغوراس" بالرأى العام أى بالدوق العام الذى يلوم الزيلة ويحقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن البطاني مختار فى اقتراف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة ، فإن الناس لا يسخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانية بالعمل وبالمرور والعلم ، فإن الناس يمتقنون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد "فروطاغوراس" بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد آتته المناظرة من غير أن بذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زعزع بعض الشيء فى رأيه بصورة تشف عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم فى حين أنه بقرر أنها ليست إلا علما . بمعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان علمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للنقاش ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محل للتحقيق الذى حانه فى كتابه "ثيتيت" ^(١) أو العلم .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون ، لا أريد أن أقول غلطه ؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بديا فلائنه اذ يلوم المذهب بل اذ يشتد فى عفوبته عند ما يلزم ذلك

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفاعته . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغمه . ولا شك في أن الرأفة أسهل مثلا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليفة لإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لا غير . ويرى الجهل والذيلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفي سوء مثلهما .

لا شك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوز بها الى أبعد مما ينبغي ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التي يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا في الإرادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولا عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلية شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يحترج أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الناس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الارادة التي كان يمكنها أن تخضع له استجبت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئاً منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطبايع ما يميل الى الشر بسهولة محزنة، ومنها ما يميل على الضد من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سرّ اختصت به العناية الالهية فلم يسر غوره "طياوس" على حكمة و"أر" الأرمنى على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . خير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التى تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعى ، فانهم بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذى يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفاً — يكفى دائماً مهما كان ضعيفاً ليقود خطاهم . بل هو يكفى على الأخص لتمكين العدل الانسانى من أن يُجرى أحكام انتقامه الضرورى . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأرادته الى درجة ما ، وفى هذا القدر ما يكفى لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار فى العقوبة . إن العدل الانسانى هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديراً كاملاً ليس من خصائصه ، فان موازينه ليست من الحساسية على ما ينبغي . والله وحده هو الذى يعلم حق العلم الى أى حد كانت الخطيئة ، وإلى أى حد تكون العقوبة التى يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التى تنتج من المبدأ الفاسد الذى التزمه أفلاطون إفراطاً فى الكرم . اذ كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون ، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" الشاب ^(١) . نعم إن الله لم يَسوّ بين الناس جميعاً فيما وهب من

ميلواخير، كما لم يسبق بينهم فيا قدر من ميلوا الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستدير وشهوات هادئة ، لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخلقى الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها ، فإنها الفضيلة على كل حال ، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هى الخيار بين طرفين متضادين ، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الإنسان يأتيا ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله الإنسان ، فإنه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذى يتمسك بها ، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت فى حياته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى ، لذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت اليه آخر أمره ، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُتعلّم . وعلى ذلك يمكن أن تُعلّم . وإنه ليجب على الإنسان الذى أوتى هذا الكثر أن يشكر الله على ما أتمعه به من نفعه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته ، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الإنسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

أما كنهه فقد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي
 أستطيع أن أخضع بها مذهب أفلاطون الأخلاق . ولكن من الغريب أن هذا النقص
 في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج
 العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر
 الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسرى لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها
 خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا
 يسترسل في كتاب القوانين إلى قسوة ربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق
 الإصرار ظرف مشدد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسرى لا خيار للرء فيه ،
 فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها
 قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبيّن أن أجهل ما يكون من الظفر هو ذلك
 الذي يكسبه المرء على نفسه ، وإن سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على
 ضدّ ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان
 يستطيع هذا الظفر ، ويدلّه على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات
 الترف ، فإن المتاعب البدنية تحوّل إلى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح
 أفلاطون للرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، لئتم له الكمال في قوّته .
 كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة « أن يكون المرء سيد
 نفسه » ويقول إنه لا يعرفها ليعبت بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل
 من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذي هو
 أول من قزّره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب
 منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلب ألقها

خيرا على الآخر فيئذ يقال عن الانسان في معرض التوبيخ : إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه في مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بالريغات تجذبه على رغم العقل ، ويغنى نفسه ويخط على ذلك الذى يُكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هى الحرية فى كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والحزى ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسرتان لا خيار للرء فيهما ، فى حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه التزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتية هو الشر ، ولا تتمعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدّا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغى أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف — ولو مع الأسف — بهذا الانحطاط الحقيقى للطبع الانسانى . فليس ما يقع الانسان فيه من الإيهم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الصّد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسهما هى الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون — فروطاعوراس ص ١٠٤ — القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ و ٨٤ ص ١٢٠

وك ١٠ ص ٢٦٥ — الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليونس بن أعائون .

للشهوآت والسعى لإرضائها داء لا دواء له . إنما هو العيش حبشة تهتك عديعة النظام لا تفضي إلا إلى الخزي والشقاء . فإن الفضيلة والسعادة تتحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أتيح لها الاختيار كما أتيح لها في "الشانزليزي" : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية "أر" الأرمني لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقرها دائما في حال وسط ، وأن تتق الطرفین على السواء . حينما دعى "أوليس" الأروع آخر الناس إلى اختيار مكان له لم يتطلع إلى المنازل المملوءة باللائلاء والأخطار ، والتي فيها الشهوات من كل نوع تعد للنفوس ما شاءت من الزلات . « فإن ذكرى نوائبه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث » « طويلا واستكشف بعد الأين في زاوية الحياة الهادئة لرجل منزوع على حدته » « حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركتها إلى جانب . فلما رآها أثر الأمر ، قال : » « لو أنى كنت أقل من دعى إلى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاءت أن تبلغ . ولم يكن الأمر في جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصرا على الفرد بل تناول المملكة أيضا ، فإن المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعددة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التي يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حد الإفراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حد الإفراط أيضا ، فإن الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ١ ص ٧٢ و ٣ ص ١٨٦ و ٦ ص ٣٥١ و ٧ ص ١٢ —

هرعاس ص ٣٦٢ — الجمهورية ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسي لنظام الحكومة التي أُلقيت إليه مقابلتها^(١) .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بله ما لها من عظم القدر وشرف المترلة . وليس من الكُتَاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافي الفياض الذي هو والحق سواء في أن ماءهما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، فانه هو نفسه لم يأل جهدا في تعليم النشء إياها، وإليه يرجع القول في النظام الذي يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم تكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإني مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تفتح أزهارها في كنف العدل والرعاية هي الرابط الحقيقي للجمعيات الانسانية، فاذا تصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ انما المشترى نفسه هو الذي أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابني يابث . ذلك العمل الذي هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأثلقوا زمنا طويلا . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعد الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلمهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩

الجمعية - وليس فيها إلا أشرار - غير مستطاعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : " الشبه يبحث عن الشبه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فإنه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لامع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضمة ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التي تساوت في حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المملكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعنا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فانه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتي الشر ، كان لا يعمل السيئ لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فانه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فصل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لا يمرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال "فرديكاس" و "بريندر" و "اكرركسيس" . أما الرجل الحكيم فانه على الضد من ذلك ، يلطف الشرير بما يعمل له من الخير ، أو على الأقل بما يضره له من المثل

الصالح من عدائته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض في جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدًا لا يمكن معه شفاؤها ، بل أخذت منها الرذائل مأخذًا أصبح معه علاجها عمرا جدًّا أو مستحيلًا ، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندر وجودها . أما أكثر الشريرين — وفي شفاؤهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يكظم الغيظ في حقهم ، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التي لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدة ويتعدوا عن الدواء الشافي .

إن ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها ، بل كان يعانى تطبيقها ، وما كانت حياته إلا وقفا على هذا التطبيق الطويل الشاق ، فانه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدسة ، واستنارت نفسه بنور الحق ما زال يعلم مواطنيه بأكل ما يكون من الرواية التي قد لا تخلو من التفريع ، يحض لهم أنفع النصائح ، ويحمل إلى السرائر الخالصة نور سريره الساطع . وقد كان يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه إلى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانا ، لما تأخر في ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى "أيتوس" ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن »
 « تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك »
 « واكتشف أمرك عوقبت بالقتل » لما تأخر عن أن يجيبهم : « يا أهل آتينا إني »
 « أحترمكم وأحبكم ولكني أطيع الله لا أطيعكم أنتم ، وما بقيت أنفاسي تتردد »
 « في صدري ، وبقى لي حظ من القوة ، لا أفأ أنذرکم وأنصح لكم وادعوا كل من »
 « لقيته باللسان الذي عرقت منى . ولو أنى كفت في هذه الساعة ، لما كان هذا »

« خَوْفاً عَلَى نَفْسِي كَمَا قَدْ يَسِيرُ الْأَذْهَانُ ، بَلْ خَوْفاً عَلَيْكُمْ أَنْ تُحَارِبُوا اللَّهَ بِالْحُكْمِ عَلَى »
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه إلى الناس ، فلا يعجب من يسمع تقرّظه
 من أن يراه قد تقدّم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ نَتَأَلَّفُ »
 « مِنْهُمْ الْمَلِكَةُ كُلُّكُمْ إِخْوَانٌ » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
 قاتليه .^(١)

كفى بالمذاهب الأخلاقية التي من هذا النوع دليلاً على المذاهب الدينية التي
 نتوجّها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبهما
 الأخلاقي . فإذا كان الصوت الذي يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله ، وإذا
 كان الله هو الشارع الذي تجب علينا جميعاً طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما
 بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهي أن أباهم العام إنما هو الله الذي رضى لهم أن
 يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضاً . وإن الصلة بينه وبين الإنسان دائمة
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبداً ، ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبداً ،
 أو يخلص من هذا النظام الثابت الذي شرعوه والذي يجب احترامه إلى مالا نهاية .
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعناية الإلهية ، فإن ذلك يستتبع
 القول بأن هذه العناية يمكن أن تتخلّى عن الإنسان لحظة فلا ترعاه ، وتسلمه بغير حساب
 إلى سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجمل ألقاب الإنسان وأحسنها أنه « لعبة
 صنعها الله بيديه » فلا تنىء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيّه
 الشكر على نعمائه بصلواتنا وما نقرب من القرابين وما نأتي من العبادات المستمرة . إنه
 هو قوتنا ولولاه لم تكن شيئاً مذكوراً . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

« هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات ، وهو يسير على خط مستقيم »
 « تبعا لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم ، ووراء العدل المتقم في الجرائم التي تقع ضده »
 « شريعته ، فأيا امرئ شاء أن يكون سعيدا ، فليتصل بهذا العدل الإلهي ويقتف »
 « أثره خاضعا متواضعا . أما من انتفخ كبرا ، وأسلم قلبه الى نار الشهوات ، »
 « وظن أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فإن الله يتركه الى نفسه ، ولا يلبث أن »
 « يدفع الدين الى العدل الإلهي ، ويتهى أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه ^(١) » .

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء ، فم يفكر الحكيم وماذا يعمل ؟ بديهي أن كل
 انسان عامل يفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون الى الله . لكن ما هو
 السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد ، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط
 لجميع الأشياء ، لا الانسان كما زعموا باطلا . فلا سبيل الى أن يحظى الانسان بقرب الله
 حتى يعمل كل ما في وسعه ليشبه به ، أعنى بمقدار ما أتيح للانسان أن يبلغ من التشبه
 بذلك المثل الأعلى الذي لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك
 « النسب الإلهي » واقتنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا ، وأيده
 ضميره الذي يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام ، فإذا عسى أن يخيفه في العالم بأسره ؟
 وكيف بمنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية : أن الانسان انخير لا خوف عليه
 في حياته ولا بعد مماته ؟ فإذا متّه في هذه الحياة سوء ، فكيف لا يحفظ الاعتقاد
 الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف في المصائب التي
 تصيبهم ، وتغيير في حالهم الحاضرة الى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبوها
 والتي ليست نعمة زائلة أو مثقلة تبقى لهم الى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

(١) أفلاطون — القوانين ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ و ٧ ص ٣٩ و ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥ .

هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء صمره . يذكر بها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجسد واللهو ^(١) .

يظهر لي أنه متى فهم الانسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهم ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التي تعلم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتتفرغ عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعليلا للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته التامة، فقد يمكن أن يعد المرء للموت عدته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا ان الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل احساس، كما يميل كثير من الناس جد الميل الى اعتقاده ، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغير بسيط وانتقال النفس من محل الى آخر. فاذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوا بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنا عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم ، وليقارن بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها، وليقل حقا كم مرة به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقد سقراط هو الانتقال من هذه الدار الى دار أخرى هي ملتقى كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك ؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصحابهم الظلم كما أصحابه ، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد في الآخرة أهلة

(١) أفلاطون — القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ وك ٥ ص ٢٦٦

أحبابا للإنسان وهم قضائته ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشري يجب أن يكون للاختيار أحسن منه للاشرار^(١) . ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مختم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون" . لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء ، ولكن ماذا يهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أقنعت "كريتون" و"سييس" و"سيمياس" و"أبلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى تفتت الأبدان . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقتناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنها هو أن يحيا حياته . وإنه ليجب علينا القول بأن الإنسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقتهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فأنمى القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فأنها منشأ هذه النتيجة المشؤمة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتمحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تثير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقيط سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة لإياها، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حظه الذي منحه إياه الآلهة في هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التي يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حظه هذا حسبا إلى من قسمه له . فإهم لإقضاة يتلقونه في الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له في الحياة الدنيا من حول يجب أنظار أنداده عن أن تراه على ما هو عليه من القيمة في الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا، فانه قد يمكن أن يندع الناس على ظهر الأرض . أما في الجحيم فان ”مينوس“ لا يندع البتة، حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفر منه للأئيم الذى يحكم بإدانتهم . فليس للإنسان في هذه الحياة إلا أن يتق من الانتقام الأخرى ما هو قادر على اتقائه، وإذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يرجع عند الآلهة كل شيء لأنهم شديدا الرعاية للفضيلة التي هم مصدرها وهم المكاثنون عليها .

ان خصوم سقراط مثل ”قليقليص“ و ”بولوس“ و ”غريغياس“ يتخذون كل قوله هذا هزوا نكراقات العجوز لا يصح الالتفات اليه ، ذلك بأن التقاليد الأمية التي هي مظهر غير جلى للضمير الإنسانى طالما نقلت اليهم فصصا نافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التي تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب الألدرية قد لا يكون في أيامنا هذه أقل انتشارا منه في زمان السفسطائيين ، غير أننا نحبب أنصار ”قليقليص“ في زماننا بما كان يجب به سقراط معارضيه :

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فإنه لا يسعكم أن تهتوا »
 « لنا أنه يجب على الانسان أن يحيا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة ^(١) » .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار
 الصحيحة في هذه النظريات ، فإنه يتوقف عليها حسن سلوكه أوقبحه ، وإن لم تر
 العقول الخفيفة في ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين
 الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العماية أن يقصر الكائن الخالد نظره
 على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية الى ما شاء الله .
 تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية
 بصرف النظر عن التفاصيل التي تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة :
 دراسة عميقة للضمير في الفرد وفي الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه
 دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة
 بالغه قائمة بجانب الواجب لا تمتع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط
 للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء
 من الأمر وما يدهه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله
 والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

(١) أفلاطون — عرياس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ و ١٠ ص ٢٢٠ —

لها في العدل الإلهي الذي ليس للانسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاقي لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستتيرة الزكية .

كان لي أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان الينبوع الذي اعترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة ، ينبوعه هو الفكرة التي استفادها من الطبع الانساني . فكرة ملأى بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعترفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به الى أعلى من موضعه ولا ينزله عنه ، والذي يعطيه من العزة حقه دون أن يخلع عنه الخضوع الضروري ، والذي لا يجعله أقوى مما ينبغي له ولا أضعف منه ، والذي يريه دائما السماء التي هي مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أقل من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله في الطبع الانساني بطريق البحث والتنقيب ، وقد صدر في ذلك عن هذا المعنى العميق الذي قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شيء في العالم فاستنتج منه كما ذكر في "فيدون" هذه النتيجة وهي : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شيء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شيء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشيء ، فليس على الانسان في كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ، كما هو الحال في بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليط" يقول من قبل سقراط : إن أجمل الفردة إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد ، ولكن سقراط عز عليه أن يقف بحته على درس الجسم كما فعل "هرقليط" فيلسوف يونيه ، فتمشى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشري . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نطأ واحد سوى متج . فبدلاً من أن يعتبرها — كما يفعل غالباً غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجودة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوّتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والخصى التي كانت تسترته تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تذوّقها للحق . ينبغي أن يرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو إلهى خالد لا يتوره الفناء . وينبغي أن يرى ما إذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه الموج التي تغطيها الآن، وإذا توجّه بكليتها إلى ذلك المصير.^(١)

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يحىء على أحسن ما يكون حيناً لا تكون مضطربة بما تنظر من المراثيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمعت وتحلّصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، نتجّه مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصيل «المثُل» (المعقولات الكلية) بحاسة جثمانية «ككُل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك «المثُل» من الحقيقى الوافى؟ أم هل لا يتقدّم المرء في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق؟

(١) أطلاتون — فيدون ص ٢٧٧ — هيباس ص ١٢١ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٣

على أن النفس التي هي بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذي لانهاية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما « مثال » الخير هو الذي ييسر على الأشياء التي هي محل للعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطى النفس التي لتعرف الأشياء ملكة المعرفة . هذا « المثال » هو كانه أصل للحق والعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن « مثال » الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما في الجمال . فكما ان الشمس في العالم المادى تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن الله لم يهيئ الانسان الى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذي بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هياه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمته التي جلّت عن أن يحيط بها البيان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهما ما يكون من صورته ، أو على أجنى ما يكون منها ، منذ ” زهرة أورانيا “ إلى زهرة العامية ، لا ينحصر إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يخدع الانسان غالبا في اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يحدّ في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خير ، لأن الخير هو الذي يغذى أجنحة النفس ويفوقها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضدّ ذلك فيما هو قبيح ووردي ، فانه يدنس تلك الأجنحة

(١) أفلاطون — ميرون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧

ويهلكها . لا يرغب الإنسان إلا فيما يظنه طيباً . وإن الخير الذي هو قانون للعالم وللعقل الانساني هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فمتى لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يقبل عليه بدافع الغريزة الذي لا يقاوم . فجعل السعادة في اللذة دون الخير، ذلك أكبر السفخافات ، لأن في هذا « تصديقا بأن شبيهة » « الدابة آكد في معرفة الحق من المقالات التي تملأها قريحة الفيلسوف » . ان ما يكرّمنا في الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يصبره . إن أشد ما في الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر، وتجري وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه^(١) .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأي الحسن في الانسان، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقي السامي ، ويعدّه بمثل هذه الحظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو في الواقع شيء آخر غير ما يعتقد أفلاطون؟ وهل طبعه أخطأ مما يقول هذا الفيلسوف؟ وهل انخدع الحكيم في أطعامه التي هي أرق مكانة وأكثر عطفاً مما ينبغي؟ إن أسئلة عنه هذا التمدن بأسره، أسئلة المسيحية، أسئلة الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذي وصفه أفلاطون، أو كما ورد في « طيمائوس » ببيان ساحر بالغ من الحق غاية : « السلخات السماء لا نبات الأرض ؟ » من فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التي شكر عظمت الانسان أنها ليست فقط طائلة ساقطة بل هي على ذلك كلها زور وهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع ، ولكنها تعمى عن أظهر

(١) أفلاطون - تيكيت ص ٣٠٩ و ٣١٨ و ٣١٩ - ويدرو ص ٤٩ - فليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ -

فيودون ص ٢٠٦ و ٢٨١ - إيجهرية ص ٦ و ٥٦ و ٧ ص ١٠٨ - القوانين لك ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان في نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن العماية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلم مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بخالفة طبعه مخالفة مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور ، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألقى عام الى الآن قد وصل العلم الى شيء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخاص وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد في نفسى روعة هذه النظريات التي اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرّد النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل شأنا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشر كما كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إليه "دلفوس" الى "شريفون" أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح ، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الآله ، لأن إله لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا في معنى هذا الهانف ، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعامون ، في حين أنهم بالفعل لا يعامون شيئا . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أى حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن "أبلون" وحده هو الحكيم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تتجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا وبين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقرر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبيعى فى الانسان ، الى حد أنه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رأى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدى القدرة القديمة إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذه ذلك المشهد القدسى بأن يعترف هذا الاعتراف الذى يشف عن الخضوع لذلك الجلال .^(١١)

إن أكبر شر فى الانسان هو عيب يرافقنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يساءل نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولا شك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبتة فينا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعاضد الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسىء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافسه على منافع الحق ! فأيما انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١١) أفلاطون — قريط سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

ك ٩ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — ميدون ص ٢٩٩

لا ينبغي أن يحب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل انسان أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حيث من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أذى الى هذه النتيجة الكبرى، وهي التسليم بأن في الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغطاة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذى يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البهيمة . ولقد أحل للانسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعبد والشجاعة أجزء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل الملكة كما يفضل الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها^(١) :

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب قط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها فى لبها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر. الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موثلة الأمين . إنها على رغم ما يعاندها فى الظاهر هى مقياس سعادته، وما يشك فى هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر فى الاشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٥ و ٢٦٥ — فليب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٩ و ٢٢٧ —

القوانين ك ١ ص ٢٠ وك ٢ ص ٩٣ وك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ وك ١٢ ص ٣٨٦ —

الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وإني لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك المعجيات التى كانت مذهب أفلاطون — ولا يزال — هذا لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملى ، ودعوا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حالهم كان بعيدا جدًا عن المثل الأعلى الذى وضعه ، بدأ أعلن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحدث ” غريغاس “ والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهم المشثومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضا فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقى الذى نفخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجيا على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقى عليهم نصائح ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البدئية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أيسر من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، ليكلا يكلفوا أنفسهم شقة الرق الى حيث هو ، ويتحللون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس وضعيا بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تملى الشهوة أو المصلحة فى حمايتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظرى ، فهو المذهب العملى الوحيد . وإن الأخطار التى يعرض المرء نفسه لها بمخافاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل الى مذهب أرسطوطاليس . بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدًا . فإن العقل اليونانى قد وصل الى أوجه قبل "فيليس" و"الاسكندر" ثم أخذت اغترقيا — التى أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل فى ذلك الاضمحلال الطويل الذى مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية الى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشرى . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط ، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه فى مادة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصباحية التى قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حد الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغى الى ما هو أعلى منها ، كأنما هو يرى أن يكفى بوصفها دون أن يتصدى الى الحكم عليها ، ولا الى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاقى يجب أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك فى أن التجربة شئ نفيس جدًا يحسن أن نتبأ مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يعد لها فيه إلا مركز ثانوى ، فإن المرء متى اعترم أمرا عظيما ، فعليه بما ينبغى أن يفعل هو ، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فإن ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يتمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يتمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا النمط لغير مأمون فى جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأعمال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبأ بها إلا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون إنسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يعطى الإنسان في بعض التعاليم التي استعها كما طعن أرسطو في مذهب «المُثل» (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن في بعض مراتبه إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التي تستشع منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاق ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلي بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجي والتمييز العميق الذي قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطُقسَيْن المكوّن منهما الإنسان ، كما يشهد به صراحة الجنس البشرى سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالى المتميز الذى هو ذو طبع خاص وغايات خاصة .

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
« ندفنك يا سقراط » أجابه سقراط : « كما يجبكم ان استطعتم مع ذلك أن
تُحزوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لى عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »
« طريقته التى أراد أن يكفلنى بها للقضاة ، فانه ضمن أنى لا أفر . فأتم على الضد »
« من ذلك ، اضمنوا أنى الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن »
« الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على حيننا يرى »
« جسدى يحرق أو يلقي فى الأرض ، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الجبار ، »
« وحتى لا يقول فى جنازتى إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي »
« أن تعلم يا عزيزى "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ فى الأشياء فقط ، »
« بل هو أيضا إيلام للنفوس ، فيلزمك أن تتريد من شجاعتك ، وأن تقول : إن »
« جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التى بين لك »
« أنها أكثر موافقة للقوانين ^(١) » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوا
مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصله به ، فليست الروح على رأيه
الاطمأنا له ، أو بعبارة "الأنطليشى" . إنه لجدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"
فان "كريتون" انما خلط فى التعبير من حرقه الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط
فى أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها
ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فىنا ، هو بعينه الأصل الذى يغذى جسمنا

(١) أفلاطون — فيدوس ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة الميوكوزان . وقد سبق لى أن أوردت

هذا الشاهد للقرض عينه فى مقدمة "الروح" ص ٥١

والذى ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطو صمتنا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح ، ذلك الخلود الذى يميل مذهبه التوحيدي المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة يلاحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعبر الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد فى روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد برز أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجْزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا ، فإن الانسان يحس أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما فى المحاورة من عظم وجمال مقى كانت تحصل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية ، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدية ، بل هو عبث عابث من شأنه أن يضل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة ، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تألف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعانیه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

أرسطو . هيات ، فان المؤلف لم يعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك — على رغم كل الغير التي انتابته — لا شك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا ينتج أننا لن نتوخى في عرض مذهبه خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشي على طريقته بزيادة في النمط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما نتلوه أو هام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فان أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الاسمي للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزلق سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة الى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامة السافلة التي نشرها من بعد ذلك "الأباقر" . وشتان ما بين المذهبين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرّر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التي أردفه بها دون أن يعترف

بانحطاً . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالإنسان ، ويحجب عن هذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالبديهة حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضد الغاية التي يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقيّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحاً أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة ، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذي يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نسلّم له بأن الفضيلة بعيدة جداً عن أن تكفى لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها إذا تركت الى حوالها الخاص ظهرت للعامة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط الأول شروطاً أخرى . فانه يرى أن من الصعب جداً على الإنسان أن يكون سعيداً اذا كان مجرداً عن كل شيء ، وأن الأصدقاء والنزاء والنفوذ السياسي أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة ، غير أنه لما كان من غير هذه ، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم ، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضاً . فقد قال أرسطو حقاً :

« لا يمكن الحكم بأن انساناً سعيد متى كان من قبج الصورة الى حدّ يتأذى منه ، »

« أو كان ردىء المولد ، أو كان فريداً وبلاً أو لادحق ولو كان أولاده أو أصدقاؤه »

« من سوء الخلق على ما لا يربحى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافياً ، فانه « كما أن خطافاً واحداً لا يدل على الربيع » وكما أن عملاً فاضلاً واحداً لا يرتب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما يثبتها . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه وبما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى . من ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتبع له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيباً إلهياً يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ هي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن شأننا، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئاً من الحق، وأدرك الى حد ما تجليل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس... الخ سنين طوالاً أن يكون عند ربه حقياً . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلاً للضمير معا . أقتر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يفقدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة، بحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو ببعيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكذب يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم إذا سأله جواباً آيين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئاً مذكوراً حينما توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الإنسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألاننا هذه القرائين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تتأني بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذي يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الإنسان في مجرى الأمور العادي يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفتر في الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضاً أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذي لا ينبغي مطلقاً أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هي أول قاعدة للحكمة ، بل هي وحدها المطابقة للواقع ، والتي هي جذيرة بفلسفة بيئية . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئاً من الحياة الإنسانية . وليكلا يضل الإنسان في هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقري .

من هذا الخطأ الأصلي نتج عدد عظيم من الأغلاط أقل خطراً ولكنها سيئة النتائج أيضاً :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأي الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسي والرئيسي للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضاً العلوم التي يجب على أهل المدينة أن يتعلموها وإلى أي حد يوغلون فيها » . وليبين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان ^(١) . فكون علم السياسة

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ - ١٢ وآخر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أبجل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العالمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلّى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدّمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « ما به تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص .

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضدّ الحق ، فإن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق . فماذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق . ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة ، فإن الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تتهك حرمة أحيانا بغاية الجراءة ، إن لم تتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحطّ من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله ، والإثم هى التى تدفع ثمن هذه العبايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوّة بحيث تنصرف فيه على ما تشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكوا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا ضميره أو يفسدوه ، ولو أنهم أدخلوا سبيله حرا ، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فإنه ينبغي أن يُسند بحق إلى الحكومة نصيب ليس أقل عظمًا منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة إذا شاعت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تمامًا وهي جعل علم الأخلاق تابعًا للسياسة، وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذي استدرج أرسطو إلى هذا الخطأ . ففي كتاب الجمهورية^(١) يعبر سقراط عن هذا الرأي بأن درس العدل في المسالك أسهل منه في الأفراد، كما أن قراءة الحروف الفليضة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجل في الحكومات منه في الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شيء من ذلك، وأن أفلاطون على ضد هذا، وإنما يعني بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورته الجميلة مع صغرهما على الإنسانية، غير أن تلميذ أفلاطون انخدع برأى أستاذه الذي لم يثبت عليه بعد أن قاله، واعتقد أن السياسة من النورما ليس لعلم الأخلاق، فخير لهذا الأخير أن يستشير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل لكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك إلى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خليق إلا

بالاحتمال المجرد، وما حجتة التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأى، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جدا، بل تكاد تكون متغيرة بتغير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فإنه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضى كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية نفوق في التحقيق والجلالة إيضاحاته الهندسية^(١). أما أرسطو فإنه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه نبيء من تلك اللادرية التي تشوب رأى العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضحي الإنسان لها بحياته غالبا. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذى تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فان الرأى العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئا وان كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس إليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الاسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستتبع من هذا أن السعادة هي الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

مقدمة المترجم

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فإنه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراماً لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع إليها متأولاً مفاهيمها ، ولما لم يجد مناصاً من إقرارها ، ردها إلى مقدار ما تحويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمو عن طاقة العقل الانساني مع عدم إفعال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحملها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستفتي إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يهتم شيئاً مما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تغتفر لي هذه الجرأة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد نُمثل لكثير من الأنظار في صورة الإجحاف . وإني لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسطة في مؤلفاته ، ولكنني ألخصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال ، وليس فيها شيء من الواقعي ولا من العملي ، فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذي يبحث عنه ، والذي يجب على علم الأخلاق درسه هو خير إنساني محض ، خير في طوق الإنسان أن يتأله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكأن معاناته التزام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيداً وانخداعاً مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يمدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا غنى إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلوك الحياة ؟ إنما عني بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجا عن الأشياء التي فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوفا لا مادة له . وهذه تهمة لا سند لها على الإطلاق ، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعترف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذي يُنسب إليه بحق اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السرائر المستنيرة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن تمتشى عليها الحياة ، والتي تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يحىء ذلك التوافق بين نفسيين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا بعينه هو الذي يكلم إحدهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي تتعاطيانه مطيعتين إياه لا يحىء منهما ، وإنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا لشيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحي الضمير .

ليست حيثئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .
لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متعكسا — لا يمكن أن تنفع الحالم والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للإنسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذي يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحالم ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التي يؤديها هؤلاء إلى الجمعية الإنسانية ، غير أن الفلاسفة التي لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشتغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشتغل بثروتهم . لذلك هي تتصح لم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناس — أن يفكروا في الخير لذاته ، ذلك الخير الذي له في حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما لتلك الفنون التي يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التي وضعتها ، وهي نظرية الإمكان العمل للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التي يستعمل فيها الإنسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله » . ترى ثم يكون هذا اليوم ظالما فاسدا إذا وجه إلى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا إذا كان "كنت" موجها إياه إلى أرسطو . فانه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى ، ولم يجعل لله في أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا في هذا الأمر الغامض الذي يسمونه الحظ أو المصادفة في تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التبس عليه الخير بالسعادة مع كونهما في غاية التمايز ، ولأنه أسند إلى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه ، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها ، فان نفس الفيلسوف العالية قد صحته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبته عليه فى أمر الحرية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشف عن الأثرة ، والتى شذ ما يجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لها خلق طبقا لما طالما كرهه فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفرضها بمزية الاعتماد عليها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حيناً .

بعد هذا الانتقاد الجدى الذى اضطررت إلى أن أوجهه اليه لا أكاد أراى أوجه اليه إلا الشناء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا ، كما كان شأن أفلاطون ، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق ، مع ذلك طالما شفت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءهما غاية . ولولا أن نزعات العبقري لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلاف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين مميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا للعقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطبع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتدعها ، بل ربما كان قد أخذه عن أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شيء واحد ، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للإنسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبي . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السُّبُعي الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الفرائز والحاجات المادية .

ولقد شوه هذا أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها الينا . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قرره حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شلر مآخر " فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فمن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جديدة بأن تخطها بين ماهرة كيمين أرسطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتقاد. ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا التميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون. من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الانسان بالطبع. فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكره من الأفعال أن ينمي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يمتنحها. ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بتقله، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضد ذلك الانسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته الى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للآلة، وكلما أكثر من عمل شيء نعلم إتقانه. ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جارا عليها الى آخر حياته، وموجهها الى تعليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحزيننا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدمنا في طريق الواجب.

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة: (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفع، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميا لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك. ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشروط الأولى من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وإن كان الاثران أولى منه بالاهتمام، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعل الفاضلة. أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فإنه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا.

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعاً لجهة تأثير تلك العلل . فان الإنسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية، فانها يحفظها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفنيها مجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر في اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر، لكن تجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد، وإنما هو من التهور، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذي به يخشى المرء كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فانها هي وحدها باحتداها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالإنسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة . الأنفال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعاً للأشخاص والظروف، وتبعا لتنوع الروابط التي توجد بها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل، وإنما أكثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم ^(١) حق الفهم .

(١) ولقد طعن "كست" على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق، الترجمة الفرنسية لمسيو "ميسو" الطبعة الثالثة ص ١٨٧ و ٢٣٣

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور . إنه لشدة ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه يحذف إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجيا إلى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشدة ما يعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هي التي لم تسم باسم خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ما تتطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبالحير لا تكون بعدد حدًا وسطا تمكن مجاوزته بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن نظرية الوسط التي أشار إليها أفلاطون من قبل نظرية حقة . من ذا الذى يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعفة الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذى هو الفضيلة إنما هي تعزف ميوله الطبيعية ومماربتها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى إليها ظاهرا . أما هي على ما يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فانها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للانسان من القوة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لا يكفى المرء معرفة أركان الفضيلة وميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا نتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التفاؤل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضا بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها . وقد عنى فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميزتى الفروق الدقيقة بين الارادة والقصد، والايثار والتدبر، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يحده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعاً لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخلٌ فى الفعل أو لم يكن لها دخلٌ فيه . وبالاختصار قد جعل للحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جداً . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالاً ناقصاً .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستتج من نظريته النفيسة من النتائج التى تحتملها، أكثر مما ترك أفلاطون ينجم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائى الذى مُنح لإياه الانسان، ولم يصعد البتة عالياً ليقف على كنهه . ولم يكن يرى

أن حريتنا في أفعالنا تخرجنا إلى المسئولية فيما بعد الموت، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدّر قيمة هذا الاستعمال. بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان، دون أن يسبر غور مصدرها، ولا أن يحاول كشف السر عن غايتها. وذلك لإحجام فوق ما ينبغي. ولا شك في أن هذا الإحجام أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط. غير أن لعلم الأخلاق مسرعا أوسع مما آتاه أرسطو، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التي يدرسها فى الإنسان الى ما فوق ذلك، أى الى الله الذى وهبها لينا، والذى مازال هو قاضيا كما هو شارعا. ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها، ولكن ليس من الانصاف الافاضة فى هذا النقص، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات الثناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا. ربما كان عقيا فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التي تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يحده فيها من الأصول. ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الإعجاب.

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة، أو بعارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل. وإنى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى "طيوفراسط" تلميذه والمغترف من بحره، ولا فى "لابروير" الذى اهتدى بهديهما، وبتعاليم القرن السابع عشر. فان تصاوير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء. وأما "لابروير" فانه يغلب عليه التهمك أكثر مما ينبغى فى وصف الجمعية التي تحويه. فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلائم هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بدع البيان، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتبس صورة قرن مهما كان عظيما، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشف عن العصر الذي كتبت فيه، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها . بل هي تمثل من الطبع الانساني جهتيه الأعم والأبقى . ولما أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرب البلى الى تلك الصور التي ليست خاصة بأهل آيتنا، ولا بنا نحن، بل ولا بأعقابنا . فان وجوها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعتريها الفساد .

ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة والاعتدال والسخاء وللأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو، وجب أن يُطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمى ولا أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه، فاذا وفق المرىء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتحنها على مهل، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفترط هذا الفيلسوف في شيء حتى هيئات المرىء الجثمانية لم تعزب عن نظره، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادي، فان أسلوب أرسطو فيها به من المتانة والقوة والصحوما بالمرىء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيرا واحدا يبرز الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلا لشيء من هذا الإعجاب الذى يمتد هكذا فى وصفه ويشير فى نفس غيره . وعلى رأى أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصورا للرىء من شأنها أن تشف عن سمو نفسه سموا كبيرا . إني لشد ما أعتد بعقريته ، ولكنى فى هذا المقام أرائى أقع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امرا يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كان لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إكبارى لروعة الكاتب ، فانها تتضاءل أمام عيني فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبيرين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرقيهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بحثا ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطيع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جليابين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البر ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعى تعوض على الفرد
الחסارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيقى بحيث إنه يوجد على
ضروب شتى فى كل الجمعيات بلا إستثناء . فى الأمم الحديثة الأكثر مدنية ،
قد مست الحاجة الى هذا التمييز، الى حد أن بينت حدود نوعى العدل بمهود
مفصلة وطنية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسى ، والقوانين الفرعية كفيلة
ببيان نصوص العدل القانونى .

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسى
هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسبية .
ولأجل أن يكون العدل التوزيعى أو السياسى ما يجب أن يكونه ، يلزم أن يقرر بين
الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التى يوزعها عليهم نسبة حدودها
الأربعة متصلة بحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية فى الضبط مع ما فيه من
التكلف ، فإن الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هى نفسها ما بين الأشخاص ،
وإن المساواة المطلقة التى قد تنحصر فى إعطاء أنصبة متساوية للأفراد الأكثر تحالفا
قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التى تقتضى آثار هذا
الشبح راحتها ونظامها ، بل وجودها أيضا . لا ريب فى أن أهل المملكة الواحدة يجب
أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة ، لكنه يلزم الدستور أن يترك
الملكات المتنوعة للأفراد وما هى ميسرة له من العمل طبعاً ، وحينئذ يقع كل شئ
فى محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد فى التبرم بهذا
الحال ، لأن لكل منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب
والثروات بما لها من الامتيازات حقاً لمن كسبها .

أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة . من غير نظر إلى المتقاضين وإلى خان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بمآبه من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال ، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات ، فالعدالة الشخصية تساعده ، وتكمل من نقصه ، وتلطف من حدته تلطيفاً عادلاً . فان الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يطفئ نص القانون برأية أكثر عدلاً من النص ، لأنه أقدر منه على التمييز ، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه ، ويصحح خطأه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسي يخفف التنسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصدقة وهما أجمل كتبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بمحذق وسعة نظراً لا يكادان يتركان بعده تعقيباً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أنى متى قلت الصدقة ، فإنما أقولها بلغة الإغريق ، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدقة ، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الأنواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين مختلفي الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدقة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذي نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات : من إحساسات الضيافة

المجودة والمرافقة والمزاملة، الى احساسات الآباء والأولاد، بل حتى اخلاص الوطنى الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأئم المسيحية التى نمت عندها المشاعر التى من هذا القبيل عموا كبيرا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعنى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه فى درسه .

لقد جدّ بادئ بدء فى بيان أهمية الصداقة فى حياة الأفراد، بل فى حياة المهالك أنفسهم . فان الانسان كائن مدنى الى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكائنات يحبها ويكون محبوبا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التى هى أيضا من الصداقة وهى عربون الوفاق الاجتماعى . ولشد ما يساعد الحب على إقامة العدل، بل كثيرا ما حلّ محله وسد من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية فى الجمعيات البشرية، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هى عليه من المنفعة، وربما يمكن أن تشبه بالفضيلة نفسها فى غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذى يوجب الكلام عليها فى كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير، واللذة، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير الفوائد التى أسست عليها، تودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشد لزوما، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكونا . فانه لا بد من الزمان الكافى لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطدت أركانها باحترام متبادل وتجارب جدية لا تتغير بعد، بل تبقى على الدهر وصل الغيبة وعلى النجاسة . وفى الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة، وأما الآخرين فليس إلا نوعين منحطين لا قيمة لها إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون للرء إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فان المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدا ، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للولك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التنديس المجوف أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأثافي على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يُحِبُّ أكثر من أن تنحصر في أنه يُحِبُّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبغي أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السموم والحقيقة العملية . فان كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين ، وأن نسندها الى أزمنة متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدننا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمانة لجميع الأحساسات التي يلهمنا الطبع إياها، والتي لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

يتمى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحه في آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصبح أن تكون هي الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في "فيليب" من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرر أن السعادة الحققة تنحصر بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان ، أو على »
« الأقل أن الإنسان يعيش هكذا لا من حيث هو انسان ، بل من حيث إن »
« فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف اليه »
« يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الادراك أمرا »
« قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان ، فتكون حياة الادراك الخاصة حياة قدسية »
« بالنسبة للحياة العادية للانسانية . وما دام الادراك هو في الحقيقة كل الانسان ، »
« كانت عيشة الادراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الانسان أن يعيشها » .
ولكيلا يترك أرسطو على فكرته الحققة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة التي تقتضى لتحقيقها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، إنما هي فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلّا فعل الادراك الأبدي ، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من اتقوا أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل ، وأن الحكيم هو الوحيد الذى يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تُفكر، ولا تخرج البتة عن حدود الإدراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سبق إلى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندريون ، أدى إلى أدعاء الولاية ، وإلى ضلالات الغيوبة . ولم يقع أرسطو البتة في هذه الإفراطات ، ولكنه كان يحذو إليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل إلى أفلاطون الذى لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يربئون أرسطو من أن يسندوا إليه منها شيئا . غير أن رأى العام مخدوع في هذا ، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوِّف ، ولكنه مع ذلك أقرب إلى أن يكون من أفلاطون الذى طالما قرَّبته العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تتزوَّى عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبيِّن فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة تدرِّما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكيم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصَّح بهذه العزلة باعتبار أنه إذا كانت السعادة هي المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكير ، كان لا بد للحكيم من التعلُّق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلا في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أى شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى ، كان لا ينبغي للمرء أن يحاول بإخلاص نفسه وبهمة إرادته إلى التأمل ، ولا إلى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قدَّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هي على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه أهل بالمشاهدات المايئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطاه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وإن « بروكر » هو أقمى منا في حكمه اذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جره اليها مظهر معيات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل ، وانها لتشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من السمات ، وأشربته روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » يمت « أخلاق » أرسطو بخلاف « يوسوى » الذي كان ينتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب في تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين ، ولن أطيل القول فيها ، إذ أنى لن أنعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وإن كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذي تدين به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها وميادتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط في الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى ،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ،
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها أخاذة للألباب .
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكفون أنفسهم القصر في كل شيء
 حين أعوزهم العقل الهادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا
 بأنفسهم في مهاوى الغلو ، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون في اللذات التي لم تعد بعد
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقنعا ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصير
 الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ، ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من
 قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانيا ، وإن مثله الأعلى المستحيل
 المثال الذى ألقوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يُرغب فيه أبدا .
 فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وطمس الحساسية لم يبق انسانا إلا على
 وجه ما . فانه ليس وطنيا بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن
 لا حاجة به لأى انسان يفتر من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها
 على نموذجها الذى لا يتأثر بشيء . يفتر من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة
 التي يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط .
 فإلى أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير
 السامية يسىء فهمها ويعصمها من غير أن يستطيع تغييرها . وإن ما به من الحزن
 الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التي يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقي اليه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقين ، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم ينكرونه اذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هانف "دلفوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم ، فبقى الانسان عندهم لغزا من الألغاز يحثون عن اسمه فلا يصلون اليه . واتحلوا لأنفسهم ببيكولوجية خيالية . وحصروا الادراك كله تقريبا فى معنى الاحساس ، وترتب على هذا الخطأ الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . لأنهم لشد ما يعترفون بالحرية ، بل هم يُقرطون فى الإشادة بذكرها ، ومع ذلك يسلمون أيضا بالقضاء والقدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حر ، ثم هم على ذلك يخضعونه الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية . ان هذه العناية الإلهية فى مذهب الرواقين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيّره ، والذى ربّته ، والذى ربما لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء ، يدافع عن نفسه فى هذه الحياة الدنيا بنسجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى حير من هذا — ضدّ الشرور المتنوعة التى تتناهى ، والتى لا ينبغي أن يكون لها أدنى جراء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العاية الإلهية ، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها ، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها ، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية انبأ هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تُمسَّ الى حد هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا ، بل إنها تظهر باعتباريات شتى تقوى خالصة ، وإنه لا نفس أشدّ تدبنا ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة "كليت" الجميلة . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعوه . ونظرا الى أنه لن يلقاه في عالم آخر ، يكاد ينساه تماما في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يحمدها في قوة الله القدير . وإن التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجزئه لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . إن هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكميمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — ليعاقبه عقابا قاسيا على تعسفه ، بأن يبقى في مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يفضّ النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه يخجل منها وهو يقارنها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها ، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها ، ولا أن يقيها كلها . فهو من ذلك على منزلق منزلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة ، ولا تنفعه دقة منطق في شيء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول في نفسه : إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارف جميع الجرائم ، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل الى مبلغها أبج حيل الفتاوى وأخرها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة معتقدة في مذهب الرواقيين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعم ضياؤه . ومادام أن لا وجود له

إلا في الإنسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال
الخنوني نتيجة حتمية للقاعدة ، فاذ لم تسلم بها الرواقية ، فلتزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذي هو كما تسميه هي ، إجهاد
الخطر الذي تجعله قانونا للوجود الانساني . ينبغي أن يتشدد المرء دائما ، فان الفضيلة
لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال
التي لا تكون بجانها أعمال "هرقول" إلا مثالا باهنا . في حين أن الفضيلة على
حسب سقراط حليقة اشراج الصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع ، أما في مذهب
الرواقين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها ، كأن يكون الحكيم خا من
أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهنه من أن
لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرت مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف
عن قلبه الشك في نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر ، يشعر به شعورا
مشوشا وإن كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل في غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العتة ، فانه يشف عن قوة عظيمة وعن
رأى سام في الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلامم النفوس الضعيفة
ولا العامة . إنها انما تستوى على الخصوص الشبية التي لا تعرف الأشياء ، لأنها لم
تجربها ، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا
للدهش أن ترى الرواقية تنبت في عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على
المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تنجح في ذلك الوقت لخطاب الجماهير ، في حين
أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة
في الأزمان القديمة ، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدي خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرى خلال القرون أو العقول التي تحتاج إليها، لأن اعتناقها يستدعى أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم، وأن يغفلوا في أمر الانسان غلوا بينا، لأنهم في ضلالتهم قد انكروا الله أو قصرُوا في تزييه . إنى أفهم، بل أشاطر الى حد معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواية، ولكنى أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه، فلا تخرج الانسان عن مركزه، والتي لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل، وأحب الى النفس، وأثبت قدما على الزمان .



بعد الرواية وبدون أن أقف على "سيسرون" ولا على "سنيك" أقفم عشرين مذهب قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاق في الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التي استمرضاها . وكما صنعنا بمذهب أرسطو، كذلك نصنع بمذهب "كنت" . نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقي . رتب به أفكاره . لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لفته التي ظن واجبا عليه أن يعتد بها أكثر من مرة، والتي كان شذوذا في الواقع أمرا لا يحصى عنه . ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان ببعضهما ببعض ومكونان كلا واحدا . ولقد نهبت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت" ^(١) اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شيء من علم النفس (البيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب،

وربما ظن أن استعانتة بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذي لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغي القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي لا ينبغي أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند الى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فإذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه فهي بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرض الفيلسوف نفسه الى خطر أنه لا يشغل إلا في الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغي الالتفات الى أن وضع مبادئ علم الأخلاق في مقامات نظرية سامية كهذه بصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها اذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة في الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذي اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغي درس مبادئ الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الانسان أن يهتدى دائماً للرجوع اليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أبْلُون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا مآزعة ألفاظ اذا كان الجهاز المنطقي الهائل الذي ظن "كنت" أنه محتاج اليه لانساء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مراقبة للتدليلات الدقيقة غير المسماة .

إن "الأسس (الميتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم الى ثلاثة أقسام . في أولاها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق الى المعرفة الفلسفية . وفي الثاني يمر "كنت" من الفلسفة العامة الى ميتافيزيقا الأخلاق . وفي الثالث يصل من ميتافيزيقا الأخلاق الى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هي آراء العائى فى مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ بوضع هذه القاعدة : أنه لا يمكن فى العالم أن يتصور شئ خير على الإطلاق إلا الإرادة الخيرة ، ويعنى بالإرادة الخيرة تلك التى لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا ، بل من الإرادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الإرادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حظ ما كس »
 « أو بخل الطبع السيئ ، ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل الى شئ ، ومتى لم يبق »
 « إلا الإرادة الخيرة وحدها ، فانها تزهر بيهائها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فإن "كنت" مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للإرادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

إذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفى الواقع أن جميع الأعمال التى يجب على المخلوق أن يأتيها لتحصيل هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعمال على — ولم تكن لتخدع نفسها بالتصديق ، مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصّر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الغريزة التي تكون إذن معصومة من الخطأ . فإذا كان العقل إذن لم يُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب . وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الارادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فإن هذه الارادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا اليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأعم . فلكي يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب لحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فإن الفعل الذي يأتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل اليه، ولكن من القاعدة التي تهدي اليه، والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الارادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته — وهو مما لا يعطاه إلا » « الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للارادة على الفعل في هذا الاستحضار، » « هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي » . ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الارادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتوقعة ؟ يجب "كنت" بأنه « ما دمتُ قد نفيت عن الارادة كل الدوافع التي يمكن أن تجدها في الرجاء فيما »

« كان يعدُّ به تنفيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للأفعال ، فانها هي »
 « التي يمكن أن تصلح مبدأ للارادة ، أحنى أنه يجب على دائماً أن أعمل بحيث »
 « يمكنني أن أريد أن قاعدتي تصير قانونا تاما . »

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائماً تحت نظره ، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماماً أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
 « ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له . » وإنه لمعجب بتمييز العقل العام الى حد أنه مستعد لأن يضحي في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحي به ، لأنه ضروري ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتاً أشد ، بل ربما أكسبها أيضاً فائدة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحاً لها مطابقاً للصواب كثيراً أو قليلاً . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة ، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه ، فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إني أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصبر الانسان عدلاً وطيباً ، بل ولا ليعرف كيف يصير »
 « حكيماً وفاضلاً » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
 « وبالنتيجة ما يجب عليه عمله ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »
 « عامياً » . غير أن الرأي العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العاى متى رجع في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيرة التي تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى في هذا الاعتبار . وإذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل ، فمن البديهي أنه في أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعترض بأن تطبيق هذه القاعدة إنما يكون في الظروف العصيبة ، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامى "لكنت" إن قاعدته ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكنى لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى إنجازه ؟ » « إني لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضينى أن تصير قاعدتى هذه قانونا عاما ؟ » من الواضح أنه لا شئ من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا ، فال "كنت" : « يمكنى أن أريد الكذب ، ولكنى أعترف فوراً أنى لا يمكنى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد بكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشرّ بما يكذب ، ولكن المنفعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس يتآلان على أن يسقطاه في الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المنفعة التي يريد أن ينفياها عن الأدب .

قال : « لم لأجعل من الكذب قانونا عاما ؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
 « لأنه ماذا يتفنى من أن أبدى نياتى لأناس لا يصدقون قولى . أو اذا وثقوا بها »
 « قليلا ، ففى أدركوا خطاهم ، يؤدون لى دىنى من نفس العملة التى استعملتها ؟ »
 وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
 واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة
 جدّا ، اذا صم مع ذلك أن يكون نافعا فى بعض الحالات الخصوصية^(١) .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل
 فرض آخر ، وإنى لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا فى الدقة
 والتعمق لا فائدة منه حتى فى الإرشاد الى التزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من
 ذلك بكثير ، فان العامى والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك
 الأسئلة التى يستم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك
 علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحل محله
 معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفى هذا يكون أفلاطون أعلم من
 مؤدّب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير فى فمة العالم المعقول تنبئها الى أنه
 لا شىء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هى . فان الله وإن لم يكن ليهدينا
 مباشرة الى السعادة بالفرصة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة
 الى أصل الخير بواسطة الضمير الذى لا يكاد يخذعنا ، مع أننا لم نكن لتبعه دائما فيما
 يوحى به .

(١) وسدنا ضد "كست" فى ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه فى المبادئ المتأخرة يلقى علم الأخلاق
 يحكم على الكذب كما فعلت أماها بدون العات الى شىء من النتائج (ص ١٣٣ ترجمة ح - تيسو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحا ، أراد أن يرقى الى أسى من ذلك فينتقل من هذه المعانى الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة . لما أن الإرادة ليست دائما وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائما ، قد عني "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والإرادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعية وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضا الى طائفتين تبعا لما اذا كانت متعلقة بأعراض خاصة ، أو بذلك الفرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد لليكاسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظرا الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بيسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلا على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبدا أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائما على » قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانونا عاما . صيغة قد استعملها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعى الذى يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثلته فى أنه فى ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحكى لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغى أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هى التى تشريع قانونها بنفسها ، وكأنها « واضعة القانون الذى تخضع له » هذا هو ما يسميه « كنت » الحكم الذاتى للارادة الذى يعلن وجوده فى دائرة كل فرد عاقل ، والذى هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشريع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسن قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب « كنت » بقاعدته قاعدة الحكم الذاتى الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التى أطلق عليها اسم « المحكومة بالغير » . ومع أنى أعتز بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكننى أن أسلم بها ، ويظهر لى على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أن الانسان يشريع لنفسه القوانين الأخلاقية التى تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التى يمكن أن يضاف اليها رأى العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذى يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعدلها حسب هواه . ولا شك فى أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقية، والى الهايات التى كان يُرجى أن يكون العقل الانسانى قد برئ منها . فان الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد يعلم الناس فى أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتطرس ذلك الشارع المزعوم . إني أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع فى نظريات لا تقل عنها فى الشذوذ، ولكن مبدأه هو الذى أوقعه فيها، فانه اذا كان الانسان فى الواقع شارعا، فانه يصبح مقياسا لكل شئ، وينكر على هواه طبيعته وما قدر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا ينتفع بعدُ بنحشوعه الذى هو ضرورى له وتمتش مع طبعه، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة . إني أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه فى باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن أن يعتبره مستقلا، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى لم يسنه، والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعى الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج عن الصراط المستقيم، أعنى خارجا عن الحقيقة، فانه فى الجزء الثالث من مؤلفه حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملى" يكاد لا يتكلم إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها؟ الحرية فى عرفه تعطى الايضاح التام للحكم الذاتى للارادة . ولكنه بتحرج توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم بها حتى يرجع اليها فيما بعد، وفى انتظار هذا الرجوع يريد اقراضها، بل يذهب الى حد أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولها ليشقّ منه الأخلاقية التامة ومبدؤها . ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يفامر فيما وراء هذا الغرض الذى يراه فى ذاته من الجراءة بموضع . ويعترف أن « جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرة، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردّها "كنت" إلى أن لا تكون إلا "معنى ذهني" حقيقته الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها ، ونظرا » إلى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع إلماعا غامضا إلى وجود الله الذي هو في عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظري للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول "لكنت" الذي تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سمّوا احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهّما هو "انتقاد العقل العملي" المخصص لأن يكون تابعا "لانتقاد العقل المحض" فهو يتم ويوضع أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذي كان قد عقد المعرفة موقفا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة » « معينة » وفي غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التي يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتي ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكده يزيد على أن كرر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها — إذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال مزوكة على عواهنها لا يقرّ قرارها على شيء — هي نظرية الحرية التي عاد إليها . ولكن أي رأى له فيها ! في عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجليها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملي نفهم أننا حاضعون للواجب ، فأننا بواسطته نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا .

اسمها واقعيًا . وإذن ما هي ؟ أليست الحرية شيئًا آخرًا إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطقي متحيز تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذي يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذي يشهد به الضمير بشهاداته الثابتة التي لا يأتيها الباطل من أية ناحية ، يعض "كنت" عينه عن النور وينغمس في غياهبات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرض لخطر الإرث الأصلي الذي ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقي بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهي وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للتزاع و "كنت" لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرّر بادئ الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقيًا ليس أقل ضرورة منه في الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهومًا . أما وقد أترقى مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائمًا ، أمام نداء هذه الغريزة التي يريد مع ذلك أنها أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض .

وفوق ذلك يكون إغراقًا في أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خلق ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لما تولد بعد اذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التي وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقلت البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذي أظهره نحوها . ولا يُدري لأي خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يسأل الضمير . فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلص من كل شائبة تجرّبة .

واليك الهوانف التي يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تكشف عنه أقل حركة من حركات بدتنا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشتهه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندرکه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوجيا لأجابته كما يجيبه النوع الانساني أجمع ما عدا بعض السفسطائيين ، وكما يجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حرو ومسئول ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستتيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يرتب له امتياز على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والعظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم "كنت" — الذي يظهر بالتحزج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الإرادة ؟ فإذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساغ له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ماهي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعدد إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه ^(١) .

ولكن علام نبتغ هذا التدليل ؟ فإن خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن نذبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من "انتقاد العقل العملي" . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية راققة ، أو وثبات شريفة كميانه الشهير في الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

(١) ينبغي أن يراجع على كل هذا الجزء من مذهب "كنت" ما فاقته المسبوح . يرى ، تلك

المناقشة الجملية المبيعة : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العمل". ففى هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يتخلو من الخيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمتشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الخيرة ، ولكن يجب بادئ بدء الحذر من الإيهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ «الأعلى» أو الخير السيد « يمكن أن يدل على «أعلى» كما يمكن أن يدل على «تام» . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيها ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متميزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تنبجى ، كما يقول "كنت" « أنتينوميا العقل العمل » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنسبة ينهدم أحد العنصرين المكونين للخير الأعلى ؛ والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدره لها عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحينئذ تكون

الرغبة في السعادة لا يمكن أن تكون هي الفاعل في قواعد الفضيلة، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي صلة السعادة المنشودة . تلك هي الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة ما يسميها « مسلمات العقل العملى » أعنى الشروط المنطقية التى يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن فى هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائماً مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب افتراض وجود باقى الى اللانهاية ، وبخاصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يبلغهما تماماً فى بقائه . إن خلود الروح الذى لا يمكن إيضاحه هو حيثئذ من مسلمات العقل العملى . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلاً للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أسمى كائن قدريستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التى استحققتها غير مقيد فى ذلك بقوانين الطبيعة . وحيثئذ يكون ضرورياً من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضاً كما صرح به " كنت " . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظرى . وأما بالنسبة للعقل العملى فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو الينبوع الوحيد الذى يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالحاج العقل العملى — كما بقول " كنت " — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقى فى مبدئه وفى تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لا تصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للإيضاح . يريد " كنت " أن لا تؤتى هذه المعانى إلا قيمة فرضية فقط ، ويلج فى ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسبى كما هي في ذاتها، »
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العمل لخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »
 « ووضعا ذلك النوع من السببية وهي ما لانراه ؟ والأمر كذلك في المعاني »
 « الأخرى، فانه لا يمكن لإدراك انساني أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »
 « ليست مفهومات حقيقية » ولكن " كنت " اعتمد أن يخيب الأمل الذي
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن
 تعترف الوجود، وإن من المنوع أن معقولا في الذهن يمكن أن يستنتج منه شيء
 خارج عن الذهن . وحيث لا حرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلا معقولات
 أى عناصر أنزل من معقول أعم هو أيضا مجتزء عن المادة بلا شك وهو معقول
 الخير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقى .

ينبغي التسليم بأنه إذا كان هذا إصلاحا يحاول " كنت " أن يدخله على ما وراء
 الطبيعة (المتافيزيقا) والفلسفة، فإن هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني
 أفضل مذهب " ديكرت " وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث
 الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذى هو على رغم مجهودات
 العبقري معطل عن كل قوة، والذى يثير الفوضى المحزنة في الأفكار العامة . إن التزل
 بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا
 أو مسلمات كما يريد " كنت " أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فإنها واقعة حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعرف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تألف مع هذه القوانين ومع العناية الإلهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا دخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى " بكنت " من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فإن الأدلة التي نتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم " كنت " أن يستعصم بها . فانه اذا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطا أن المبدأ الذي في الانسان يحس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويجعل الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للبادئ المختلفة حظوظا مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو " ديكارت " الى الاعتقادات الثابتة في " فيدون " أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فانه يمكن أن يحال " كنت " على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة " لكنت " أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق . فلو أن " كنت " لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبل على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينفي الكنوز العامة للانسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعا ، وهام في عماية الكبرياء ، وطمع في أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا أن يحمل مسئولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن " انتقاده " . تلك المذاهب التي ستبقى صحيفة من الصحف المؤلمة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرّفه قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه ليعنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليل ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما لينبئ عن معرفته الناقصة نقصا عظيما بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير الجهود التي بذلت قبله ، لكان قد التزم سبيل القصد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا ، لوجد بينه وبينه شيئا من المشابهات الخفية ، ولما غلا في الإشادة بذكر "أبيقور" الذي هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظيما . إنه ليعجب كثيرا وبحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ولكنه لم يفتن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطوني الذي نسي "كنت" ما استفادته المسيحية منه .

وفي الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فإن القانون الأخلاقي — كما يمليه علينا ضمير — لا يقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استؤهلت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو عبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاق آخر بأن يعتقه من غير أن يخشى الوقوع في إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إيصاحا للقانون الأخلاقي ، لفكرة اضطراب الانسان اضطرابا مطلقا أن لا يجزم في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التي يضحى بها لها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذى يتادى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أى « شىء حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذى « يرفض بعزة كل مخالفة مع الأهواء » . وإذا كان هناك فى قلب الانسان ميل طبعى ، فأنما هو بلا شك الرغبة فى السعادة ، لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى ، فينتج من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذى يحاربه فينا الواجب ، بل يقضى عليه أحيانا ، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ فى جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . لأنه لم يفتن الى أن ذلك سقوط فى الخطأ الذى فعاه على المذاهب اليونانية ، وإيجاد التماثل الى حد ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هى الخير الأعلى ، فانه قد كدر من صفاتها بضمها الى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الانسان الى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس ، الخير الأعلى التام إنما هو الفضيلة التى ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات الى ما ربما يتبعها من الأجر ، والتى يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

لأنه ليشق على أن أخالف "كنت" فى مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة ، فانه كان يحس كما كان يقول : أنه « فى تحديد المبادئ الاخلاقية ، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى » ولكنى مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد ، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع ،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل إذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حق أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكنى أقول : إن تلك نتيجة لاتخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الاقنيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فأنه وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت فى نظر "كنت" غير تعيسة فى هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وإنما هى مشكلة نظرية محضة . لأنها فى الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبأ الماهر . ولكن متى فهم القانون الأخلاقى كما فهمه "كنت" ^(١) وأتخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا فى هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نقوض أمره الى عدل الله وأحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى فى مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فإنها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فإنه هو المنتقذ الوحيد الذى لجأ اليه فى الخلاقات الخيالية التى افترض

(١) أرسطو - الأدب الى بقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح ما يخشى من الفرق أمرا لا يحصى عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشيْب الأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد انتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يغن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بقاء ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهاجبا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظركيف تشبث بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شيء يمكن أن ينجيها إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحد عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل والضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السمو على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أتهن أثرشادته العبقرية الفلاسفية للفضيلة^(١) . ثناء صادق محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل اللوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتد فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابت . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذي اتخذه بدل الضمير في هذه "اللايرنت" التي يعرف كل سالكها . وإن الخيط الذي يرسله يظهر عليه التعمد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم في غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذي يأتي به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شيء من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يمدح سراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه في هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما في هذا الطريق من الشوك بشيء من صفاء القلب الذي يشعر به الانسان عند رؤية شيء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التي رسمها "كنت" فعلى الأقل في روح "كنت" عينه التي هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملي » كل ثناء . فانه لا شيء يعادله في مؤلفات العقل الانساني إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشاقة السامية التي لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلبا ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلبا أطهر من قلبه ليحببها إلى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإنى لن أطيل البحث في هذين الأثرين على الرغم من مكاتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية " كنت " حق المعرفة . وعلى ذلك سنلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتاين سيمًا أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فإن قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات " كنت " . وفيما خلا المعاني التصورية المحضه فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التي يقررها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة . هما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائية . ولم تكن عبقرية " كنت " تظهر في أجلى حصاقتها ، وأتم دقتها ، وأسد نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا البناء الذي يندر أن يوجه إليه . فإن " كنت " مبدع غير مقلد في كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم بصادف المرء من المتاعب في سبيل تبعة وتفهمه ؟ وكَم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم اهتدائه بعلم البسيكولوجيا الذي هو الهادى الحقيقى ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فإن استاذ " كورنيكزبرج " ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهته ، قد نفذ في أسرار القلب الانسانى ، واطلع على المشكلات

الخفية في الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فإذا أريد تقدير أسلوب "كنت" فانما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتالين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثانى على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدًا وهو مع ذلك تام قد عززه "كنت" بالتحليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل "كنت" في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الجحاج الأدبى يدل على شىء من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف معايير جفة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير محله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قسبيا .

وإني لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : احدهما فيما يتعلق بالصدقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عزف "كنت" الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن "كنت"

قد وضع المثل الأعلى للصدقة في موضع من السموبحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويهزأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" و"تيزيه" و"بيريطوس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت في غنى عن التنبيه على هذه اللادرية التي هي فوق ذلك تسف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كنا من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على تناول اليد لتكذيب هذه الفرية التي ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للراء أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ فى الرسم فى النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل إلى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعترى برأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدّه ملاحظات ظلها لا تقبل التنفيذ لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالته مطلقه تفريبا . إن الصعوبات التي يثنها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة فى غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا ندع محلا للشك فى أمرها . وكل ما تنهت أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة فى نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمنا . وهذا استعداد خيىء بالنسبة لعالم أخلاق من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزائه الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

. وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضد من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يتهم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميل بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يأخذهم على أسرارهم خوفا من أن يسيئوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جديدة حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يرفع عن هذه العوارض الحقة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلصق بحق إلا بزمن معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فألصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهمه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقى بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حد أنه قد كرره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بغاية الشدة .

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله ، لأنه لم يكن ليعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك ، قد أفسح لهذه الروابط محلا واسعا ، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي آخر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما " كنت " فانه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق ، ويظهر لي أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة " كنت " :

« إن شكل كل دين — اذا غنى بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية ، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »
 « علاقة العقل بالمعقول الذي يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »
 « أى مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي له فان محله هو »
 « خارج حدود علم الأخلاق الفلسفى المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
 « نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »
 « تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذى تتخذه من »
 « ذلك الموجود . هذا واجب على الإنسان نحو نفسه ، فليس واجبا موضوعيا »
 « أن يؤدي الإنسان واجبات الى موجود آخر ،^(١) انما هو واجب شخصى محض ، »
 « الفرض منه تثبيت السبب الأدبى فى عقلنا الخاص المقنن » . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعد من ذلك ، قلنا إن الدين معتبرا فى حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميثافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العمل المبادئ الميثافيزيقية للدب .

إلا التوافق بين العقل والعمل وبين مذهب معين . وقد صُفِّقَ طرِباً ^(١) "كنت" لنفسه إذ لم يُدخل الدين البتة في علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

في مذهب أفلاطون وفي مذهب "ديكارت" أنه إن كانت هناك مشكلة تتعلق ضرورة بالفلسفة، فهي مشكلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقرية على إيضاح هذه الحقيقة التي هي صلة كل العال الآخرى . أما "كنت" فانه بفضل تحزجه المنطقي المحض، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه الحكمة، بل يرفض بدياً حق العقل المحض في أن يعرف الله . وينكر في "ما وراء الطبيعة" هذا الأصل الأساسى الذى اختلط في ذهن "كنت" بأصل وجودنا الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن "كنت" في معرض العقل العمل أنه يستطيع أن يتشبه الى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً، أو بعبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً للإيضاح المنطقي لمفهوم أخلاقى . أعنى أن "كنت" الذى لا يجرؤ أصلاً أن يجزم بوجود الله باسم العقل النظرى لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم "العقل العمل" . فانه اذن مجرد معقول لا يجعله الانسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الانسان مع نفسه . ومتى رُدَّ الله الى هذا الحد لم يكدر يكون له أى حق في عبادة الانسان إياه . ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التي يفرضها الله على الانسان ، أو بعبارة أولى - لىبق متمشياً مع نظرية الاستقلال - الواجبات

(١) وقد وضع "كنت" هذا التوافق في كتاب خاص «الدين في حدود العقل» ترجمه الى الفرنسية المسبو "ترولاو" وقد ترجم المسبو "بويي" و"لورن" مختصره المسبب أيضاً الى "كنت" .

التي يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق ، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويجعله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يشرك "كنت" في تخرجاته إلا إذا شركه في كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقر بأن الانسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان بخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فان الانسان متى احترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميل لذلك الذي مكنتنا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل نفعه أيضا على « العقل العملي » الذي يحاول أن يخلص من تحت نيره الثقل الضيق للغاية .

أليس بجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وعبثا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذي يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبا يتعرض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعشى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي، ولكن "كنت" لا يتزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل. فانه يؤول الدين المسيحي على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهجم على الدين الى حد ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مدهاء، وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد، كما قرر ذلك في تأليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا. ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذي يختص بواجبات الانسان نحو الله. ويتركنا حينئذ أمام الله لا نحركنا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال. ولأنى لا أنا نعرعن أن أعيب على "كنت" هذا الاقطاع الكبير في سلسلة مذهبه الأخلاقي، فان التسليم به كما هو انتصار لأمداء «العقل» الذين ينعون عليه أنه مجزء عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفته ومحبته. وتلك إحدى النتائج السيئة التي تنجمها لا أدريه "كنت".

بعد «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق» أقصر على ذكر رسالة عجب في اليداغوجيا أسفا على أنى لا أتاول من أمرها الا ذكر اسمها. ذلك «كتاب من ذهب» كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية^(١).

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على «المبادئ الميتافيزيقية للحقوق». فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذي نحن بصدد دراسته على الخصوص. ولقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت". بل هي ملخص دروسه مصدق عليها منه، وقد ترجمه

للفرنساية المسبوع. ج. يسو، وشركه ابه الشاب في جزء من الترجمة. وطبع في باريس سنة ١٨٥٤

في الطبعة الثالثة لمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق.

أفلاطون في « القوانين » نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الفرض الذي قصد اليه « كنت » ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص ولل قانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المثينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق « كنت » . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلي محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال ، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هي ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهي على الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان « كنت » يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعذر الحريات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسن لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد تضاءلت الى حد التوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب نورتنا (الفرنسية) تصلي أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التي تترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصابه عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغي أن تتظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق » « والقانون كما يجب على الممالك أن ترضى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما » « يكن من تمويه الاعتراضات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحينئذ » « لا تستطيع السياسة الحق أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم » « الأخلاق ، فانها متى اتحدت مع علم الأخلاق ، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا » « معقدا . إن الأدب يفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار » « حقوق الإنسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن » « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركع » « أمام الأدب » .

لقد أعلن " كنت " هذه المبادئ القويمة منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المدة ، ما أبعدنا إلى الآن عن الغرض الذي ترمى إليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأمم لم تتلق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحول النظر عن هذا المشهد ، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة ، اقتفاء لخطوات " كنت " .

من التحليل الذي أجرته آنفا على مؤلفات " كنت " الرئيسية يمكن أن يُرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي ، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم نتيج العلم في أهم مظاهر نموه ،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بعض الطوائف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصاً دقيقاً في أبعد أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجه . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحول لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن جعل علم الأخلاق علماً كاملاً ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطاً شافياً ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منهرة في لا أدريّة « العقل المحض » فإنه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة اليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشدّ بهاءً ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوّة . إن في أسلوب « كنت » من التقعر والقيح ما ليس سائفاً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانباً محاوره أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب « كنت » فلو أن « كنت » سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقرّرونه وإما يوحون به . وإنها لدراسة شاقة حقيقة يحشمتنا إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزء الذي يصيبه يفوق كثيراً المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على « كنت » .

إذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حالت أفكارهم ، فاني لا أتردد في أن أضع أرسطوطاليس في الصف الثالث و "كنت" في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جدًا : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضحها . فاني لأنسى في أرسطو نظرياته العجب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد انخدع في غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح في مذهب أخلاقي . أما "كنت" فإنه لم ينكر أى معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التي وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبت في أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريتسيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إقفال باب الاجتهاد) أشد استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن « العقل العملي » لا يبيح لنفسه إلا إصدار أوامر مبهمة تحت لأدرية العقل المحض . في مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الإلهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من الغشاوة على الحرية لم يفقه ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكثر ؟ وأى مبدأ جديد اكتشفوه ؟ وأى إيضاح فات قريحته العبقريه فاشتغلوا هم بتقريره ؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقا ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فإنها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اعترفت وما لا تزال تعترف من ذلك الينبوع الذى لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم فى الثلاثة المذاهب . فى الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذى يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فإنها سواء أكانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هى التى تضبط السلوك حتى فى وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى فى الطبائع الأكثر خشونة والأكثر كثافة جهالة هى الفائدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائماً إذا كانت رديئة، وأحياناً ينبغى أن يفضح أمرها وأن تُتزع من الظلام الذى تخفى فيه كما اترعها سقراط من "غريغياس" و"بولوس" و"قليقليس" . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فإنها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها ، ويكون من التناقض البين أن نتصور موجوداً موصوفاً بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آخر ما يهتم به فى علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذى وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتاً . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط فى هذه المعانى .

أضف الى ذلك أنه هو الأول فى الترتيب الوجودى، كما هو الأول فى العبقريّة، وأنه إذا كان الخلف مديناً له بشيء كثير، فإنه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فمذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما ؟ من ذا الذى استطاع أن يزعم ما أساءه من هذا العلم الذى قد جاءت المسيحية فأقرته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغي أن تعترف حكمة عصرنا هذا بأن كل مالدينا مغترف من بحر الفلسفة اليونانية ، وأن اغريقية نفسها التي هي من وجوه عدة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن يخلطنا ، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادت المسبحية ، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يميز بالشكر جزاء وفاقا ذلك الذي أوجده . قد ياثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، ويضعاف ذنبه عظم الخيرات التي نسيها . إن الاعتقادات لتؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن التمدن الحديث الذي يحق لنا أن نفخر به لا يكون ما هو اذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قدرله على مثال ما فكر أفلاطون . واذا نظرنا الى الأشياء عن كثب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد ، وحسبنا للافتناع بذلك أن نقرب "كنت" ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان "يركليس" .

مادام تاريخ العقل الانساني لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثني فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الجزء الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تقيريها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . فصيما عدا التقدم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون اليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم ، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزنا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة، إن علاقات الإنسان بأمثاله، وبالطبيعة، وبالله هي تقريباً بينها. إنها قد تحسنت، ولكنها لم تتغير البتة. فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها، وليعبد الله الذي خلقه، وليتمتع بالحرية التي خلق لها.

ولكننا كلما جؤدنا العلم بالماضى السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكاً للإنسان على الشيوخ — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا. فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر، ولكنها مخالفة لها جدّ المخالفة. إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درستها نحن واليونان، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية، فانهم أنكروا كل شيء، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان، والحزبية، وتجرد الروح، ولطفها، ومستقبلها، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت وإليه تعود، بحمدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم، والذي لا يحدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها، ولا العقل الذي ينكرونه، ولا الحياة التي يكرهونها. بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حدّ أن يميز بين ذاته وبين المادة التي يعيش في وسطها، فتترّل الى مستوى البهيمة، بل الى أنزل منها، مختلطاً بالعناصر المشوّهة المجردة عن كل نظام، واعتقد نفسه خاضعاً الى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يحرّز أن يطلق عليها أى اسم كان. فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن لخلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرب لها من القرابين ، وبما يتزلف لها بذلك الانتحار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

إذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هي من أعمال بعض فلاسفة منعزلين في غيابة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صنما مزريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر إليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التي اعتنتها هي أهل أصقاع الأرض ، ولا تزال تمتنقها الى الآن بحمة لا يطفأ طيها ، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والقضاء هما التحلطان اللتان تتحللهما خير البقاع في آسيا ، فهما على قدمهما لا يتزعزعا ، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدئين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بدائية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن يبصر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا ركاما عظيما من الالام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليقعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليعتبر سبة للذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتى على هذه الذكري مهمما كانت مؤلة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بأضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التقن قد وقف عند الحدة الضئيل الذي وقف عنده في آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، وإذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرائنا الى هذا الحدة الذي هو عربون على ارتقاء أزهر . اذا كانت كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشديعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى علام تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجميل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! وإذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا تزال زاهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المريين اقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نساءون لها ، وأحيانا مبالغون الى انكارها . ولكن اليوم الذى فيه — بفرض الحال — تفقد ميراثنا الاخلاقى عنها ذلك يوم الشنار والحراب . لقد كان حسبي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب ” كنت “ لولا أنى أرى من الضرورى أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأتينا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون - وكلاهما مترجم الضمير الانساني مع تغير الصور - مع كونهما في طرفي الزمان . فإذا تكون هذه المذاهب حقة ، ويكفي القلب المخلص أن يزل في أعماق ذاته لحظة ، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقى الذى أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته ، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تنيره ، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه ، فأننا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك ، إلا أن نتسرب اليه الرذيلة ، وتريد القضاء عليه خوفا من العقاب الذى يهددها . فإذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون ، لا أقول في كل قسوته ، بل في كل شدته النافعة . كيف يتخلص الانسان في هذه الحياة وفي الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه ، فما هو النظام الخارجى الذى يجب عليه اتباعه ، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهتدي بها .

تلك مشكلة عملية بلا شك ، ولكن العلم يفرط في حق ذاته ان لم يتعرض لحلها ، فإذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة ، أوشك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التى يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالا تاما . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه في « الجمهورية » وفي « القوانين » وخصص لها أرسطو كتابا كاملا تقريبا في « السياسة » وعالجها "كنت" في « انتقاد العقل العملى » وفي « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق »

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف الخاص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقي »^(١) . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين والتعليم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن تتعلم ، فانها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما " كنت " فهو على ضد ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نبهنا اليه ، وإلا لما عُنِيَ بالتربية — وهي ليست إلا تعليما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما " كنت " فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع الذي هو في نظره متم ضروري للعلم . وإن ذاكرهنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتحويلها إليها .

ان " كنت " بتقديره طبع الانسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المحبذة » كما يقول ، له في النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر... الخ . وإنه ليكنفى الانسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفاته مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به وينحضع له ، لا في أفعاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على » خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصيح التي « لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل المعلى يقابل التنميط الذى بملا الكتاب الأخير من اعتماد العقل المحض .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل محتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
« ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلب تماما »
« من عقلنا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
« صديمة القيمة ونؤوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التي قد تصدرها علينا المحكمة »
« الداخلية بالاستمتاع بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا »
« بعملية البوليس الأخلاقي الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي »
« تمحلنا على الفعل » ، فها هو إلا أن أجاز " كنت " من أجل إصلاح نفس جاهلة
أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقنا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .
ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقي ،
وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
« لأجل تأسيس الخلق ، أعنى الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
« ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية » .

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذي يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،
سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة
يراد تعليمها أو تهويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حققه
الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . وقيم الدليل
على ذلك الاهتمام الذي تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع
على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تتورا للحكم عليها بالدقة
والضبط . وإن " كنت " ليعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقلي الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي نعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعودوهم بأمثلة منتخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصي على الدوام بأن يعفوا من مطالعة « تقارير الأعمال » المدعى أنها شريفة ، ومجازرة حدود الأهلية والاستحقاق ، التي تحويها كتاباتنا « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصي برّد كل شيء الى الواجب ليس غيره . إنه في الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا يُنال ، لا يُجِب إلا أبطال » « قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يتحملون من الواجبات » « العادية للحياة التي صارت في أعينهم عديمة المعنى » . وإنه في تحرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاقي بحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات الهائجة الوقية للنفس التي لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادي ، ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقي للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز في الأمثلة التي يُجَل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرية وعرضية ، والنيات الحقيقية للأفعال التي نمت أو لم تتم في نظر القانون الأخلاقي . ثم عدد ما يعلم التلميذ بعض الأحيان تجرد الإرادة التام ، يُلْقَتْ نظره الى ما لديه في نفسه من هذه القوة الداخلية التي تسمى الحرية^(١) ، والتي تسمح له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التي هي النظرية الصحيحة تقرر قليلا نظريته "بذات" المخالعة لها التي سبق ل أن قدتها في صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتي تشرح الحرية من مفهوم القانون الأخلاقي لتجعلها مجرد أمر . لم به أو مجرد أمر فرضي .

الذين يعجب بهم « أن يحترز تماما من نير الميول التي ليس واحد منها ولا أعزها »
 « يؤثر في نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده » . إنما يُقر في القلب
 احترام الذات الشعورُ بحريتنا . وإن المروء على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فإنه لا يخشى من شيء
 أكثر من أن يحد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »
 « وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن نصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
 « تشتري بالثمن الذي تعرضه فيها ميوله الخلداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة
 لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مزاوله التقوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين
 قلبيين : أولهما الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة
 وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . اذ تنبغي التضحية بكثير من لذات
 الحياة . وقد يُعزى النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواقى : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليما » .
 وهذا نوع من الشدظ يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة
 سلبية لا يمكن أن تستمر بوجودها الذاتي . بل ينبغي أن يكون هناك شيء ايجابي
 يحصل التمتع بالحياة . ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشرف به "كنت" بجائنا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموفق بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هذا الرضا الذى يقترب بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهيبه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكراه ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من بطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنق » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما التقطين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاق الذى يتصوره ، ويريد أن يتقدم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاقى لا ينبغى أن يعلم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلم على انفراد وككل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويسعر بهذا التحرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الايمان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغى أن نلقاه لم تكن قد مرت بعد بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا تؤذى النعم الدينى إلا الى جعل » « الإنسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكراه ، والى الالتزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب^(١) » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى . يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعاليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدّموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" - المادتين المتيهتين فيه للاعلان - التمهيد ص ٣٠٨ ، ٣١٦ من ترجمة ج . تيسو

التقوى التي يوصى بها، فإنه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمي أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الإنسان نفسه ، وليست من الفضيلة في شيء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني ، والتي لا تقتضي دائما الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحل محله مطلقا لا يمكنها أن تلجج روح الرضا الذي يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاق لا ينحصر إلا في الظفر المعتدل الذي يكسبه الإنسان على شهواته الطبيعية، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية في الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الإنسان حازما وشجاعا . » يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة في الخطر . »

تلك هي نصائح "كنت" في جوهرها، وإني لأحترم فيها حكمها البالغة . ومن التصف التصدى لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاها لتصبرا أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريبا من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أوّلها ليفوق الثاني كثيرا في الأهمية ، لأنه يختص بالنفس ، في حين أن الثاني يتعلق على الخصوص بالعقل . ولأسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب إذن على الأخلاق وهو . شغل بالأطفال أن يوجه نظره الى أهلهم ، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هي واجب . وإن "كنت" يغلو حينها يقول : إن الإنسان ليس إلا ما تكون التربية^(١) . ولكن مما لا جدال فيه أن الإنسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذي اتخذ صيغة فاعلة كهذه . ولكن ما يقولون عنه ، في رسالة

البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عيني ص ٣٣٥ — ج تيسو .

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أنمت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم
إلا إذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدمونه عادة من أدلة التنصل من المسئولية ، ولكن هذه
سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا
إلى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربية الأثر التام في الإنسان . قل
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المراء لورثته ثروة يمحوز أن تخرج من أيديهم
دائما على رغم الضمانات الاجتماعية التي تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا
الميراث الأخلاقي الذي يعلمهم التصرف بحكمة في الثروة متى وضعوا اليد عليها ،
وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية
الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حق فهمها ، ويظنون أنهم
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا إلى أولادهم سعة مادية طالما كدوا في تحصيلها .
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة إلى الطبع والمصادفة .
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة
تكفي في تحقيقها للأولاد تحقيقا لا يتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب "كنت"
إذ يقول : « إذا تدخل موجود أرق منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى اذن إلى أي »
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر إلى مثل هذا البعد ، ومن
غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات
ينتج في الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل، وهي انما تمضى بين ظهورائى العائلة . وإن المعلمين بولاياتهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكونت تقريبا، وعادات متأصلة في النفوس والقلوب ، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم انما هو أشعة النور . أما المبادئ التى تسيّر الحياة الأخلاقية ، بل التى ربما تعين الميول الخاصة بالعمل في الحياة، فان الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء بإصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثانى من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة ، وعلى أن لا يتسرب اليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يياشرها بالذات ، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذى يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . واذا جاز تقسيم الوحدة التى يكونها الزوجان، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أيامه الأولى في الحياة، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذى يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفترقون منه هم مسئولون عن الشرور التى يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبنى الالتفات الى أن هذه المبادئ التى يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية التسوية هي أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا في أنفسهم : إن التربية الطبية هي أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عاتمة . أما في العمل اليومي فان الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتهفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يدرك ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هى التربية الطيبة الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تكن ثمراتها ؟ وأين هى تلك النفوس التى فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حرم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هى أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى ، فعنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان ما لهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتلّ بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التى لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقى ، فإن إرشادات الأب هى دائما عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق ، وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى ، وهى أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدّا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جدّا أيضا . وحينما لا يمكن فهم المبادئ لابد من تلخيصها بكيفية منظمة يستفيد منها الطفل زمنا طويلا قبل أن يدركها ، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد ، يحسن أن بعدّ الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هى الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذى نصيره العادة عديم الفائدة ، ويقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سنيه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف، وفوق ذلك فإن هذه الطريقة تنبئ له من القوى ما هو في حاجة اليه في المستقبل، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثر من حيث لا يشعر، فإن الجهاد المستمر — الذي يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موقفاً — هو دائماً شاق جداً، وبليهي أن الطفل لا يتبهاً لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء. فإذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمناً طويلاً، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصير خادماً قوياً للواجب. فبدلاً من أن يقوم به حق القيام يخرف به أن لم يفتر منه ولا تصير حريرة متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم.

ولما أن الحرية في الإنسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضعية يحملها على طاعة الأوامر المعقولة. فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يحد غضاضة على نفسه من أن يتركها إلى عقل غيره يقودها، خصوصاً متى كان الأمر هو الأب أو الأم، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحياً وطبيعياً إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية. إن أكثر الأطفال سلس قيادهم، فإن حيائهم وضعفهم يدفعهم إلى الطاعة، وأكثر ما يكون جماعهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تقودهم. لقد صدق "كنت" في أن إحدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع، وبين استعمال الحرية، فإن الأمر بصدد كائن حراقل يراد تكوينه بالتربية، فيكون قد أخطأ الغرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا إلى عبد. غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم، فانه إذا عُني بجعل الطفل يرى مربيه خاضعاً للقانون عينه الذي

بأمره به ، احتمله بلاعتاء ، وأمكنه أن يلمح السبب الذى يحمل أسانئده على ما يأتون ولماه من قبل أن يرشدوه اليه ، ويتبعه ولو على سبيل التقليد ، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذى يأمرونه به ، لم تبيينها له وإيجاد رابطة بين عقله والحديث وبين هذا السر . فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه . على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون . وكما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية ، كانت أسهل تتاولا وأربى فائدة ، فينبغى الاحتراس من مضايقة الأطفال ، وهذا لا يمنع من شغلهم ، فان التحقيقات المتعمرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذى يفوض فيها ، وعلى الواجب الذى يتصدى لتقريره . فى وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لم لا تنفرهم ، بشرط أن يعرف المعلم كيف يتهمز الفرصة ، وإلى أى مقياس . فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئا من الجدة .

إذا كان الواجب أن يكون المربي شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح ، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن ، لأنه يمكن نكيبه بأسهل من تكييف العقول ، فان المادة أحسن استعدادا من العقل والارادة لكل ما يطلب منها . وهنا أيضا كما فى البقية ينبغى دائما أن يكون الالتفات موجها الى الغرض الاسمى للحياة . اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين ، بل ولا رجال أقوياء البنية ، بل الأمر بصدد تخريج أناس فضلاء . إن قوة البدن نفيسة ، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد فى الرياضة الأدبية . وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية ، وربما لم يفهمها كاللازم^(١) .

(١) ر . رسالة اليداوعوجيا ، ص ٣٧٧ ترجمه ج . نيسو .

إنه يرى أن الجهاز يعود الطفل النظام ، وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية في الأخلاق لأن المشقة هي ههنا .

لما أن الانسان مركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر ، وهو الروح القائمة على البدن ، لزم أن تصير هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سريعة ومنظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يحىء أن التمرينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادي الذي تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامي سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فانما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شئ ، أو من الإفراط الذى ينسوها . فاما اذا ألزمت وسطا قويا وسُيرت بتمييز وقوة معا ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يغفل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا الدور أن يلتزم في حق الشاب صمتا لا يؤدى الا الى استفحال الشر . وربما ظن

”كنت“ أن رأيه الشخصي هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن فى أمر التربية بأنه لا بد من المفاتحة فى هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم مادام أنه لا يتكلم فى هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وإنى أقول هذه الصراحة بلا تحفظ ، فإنها قد تؤدى فى الواقع الى النجاة . ولكنى أكل هذا المنهج الحازم المعقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفى توير الشاب ، بل ينبغى مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التى تشد فى مهاجمته . إن فى التمرينات البدنية فى هذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فإنها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل المحجات عنه ، وتفترق القوى التى يمكن أن تقهره ، وتشاطر بجزء عظيم فى الظفر الذى يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائما إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة والتربية أعنى الجزء الأول من النمط الأخلاق . والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة فى وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، وإنى أتخذ مع ”كنت“ قولة الرواقين ولكنى أوضحها توضيحا أكثر مما فعل .

من البين أنه اذا كان الطفل قد ربته العائلة أولا ، ثم المعلمون ثانيا على القواعد الطاهرة المتينة التى أوصى بها الحكيم ، واذا كان قد عود باكر القانون ، وشد ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمل مخلصا بالنصائح التى تلقاها ، واتى أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشئ القليل ، واطرد حفظه الأخلاقى مستقيما مهما كانت العوائق التى تعترضه ، من غير أن يستطيع شئ أن يحوله عن مجراه . فإن إحساس الخير يكون قد تأصل فى قلبه ،

وإدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع
الانسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى
الرديلة ، وإن المثابة على طريق الخير أيسر من التوج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن
ينيب عن النظر ما لدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد
لتحقيقه من تصبور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الاخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء
فهم الأسباب التى يسعى لبلوغها ، تعرض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما
طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن
يميل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة
التي لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المتبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من
الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ،
ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يعد نفسه للتضحية .
يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا
فى حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتبه . وهذه
القاعدة كما أسلفنا أدخل فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء
من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق
هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من
البدهى أن العلم ليس شيئا اذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة
حقيقية إلا بالعلم أولا ، وبعمل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد هاتف "دلفوس"^(١) . في هذا تنحصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العاصي غالبا في الفعل الخارجي . إن الفعل الداخلي هو أشق وأعسر وفي تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير في وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشيء مما في الصدور . أما في الفعل الخارجي ، أى في الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذي يرجوه من أمثاله ، والذي يتحقق غالبا بتعاطي الفضيلة مهما قبل في ذلك . فان الأمل في نيل الحمد والثناء ، والصحق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما في الداخلي المحض فليس إلا الواجب هو الذي يتكلم وينصح ، فيلزم إذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقنع بحاسن الزهادة وان كانت هذه الحاسن هي وحدها التي تتسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكفل مجهودات النفس ، فتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطع بعد أن تجدد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يفصده الرواقيون بذلك الانبأ المستمر الذي يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التي لم يستغلوا بها أصلا لا تفتضى هذا الجهاد المستمر من جانب الإرادة ، بل هي ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقيين بكشفه الغطاء عن خفايا لم تمأ فسوه هذا المذهب أن تدرسها حق درمها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمثل القانون الأخلاقي .

(١) ويبدأ المعنى فهم "كنت" المعصية . ر . المادى الميافيرييه بالأحلاف ص ٢٤٦

"تيسو" الطعة الثالثة . أما سمراط ولا يهمها كذلك بالقبض في كتابه "فيدر أو الجبال"

ص ٩ ترجمة ف . كوزان

إن قيام الإنسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل ، وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شظف العيش ولا تكن عبدا » « للرغد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإبهام . فإن الشيء الأساسي إنما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهى أن لا يخلق الإنسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تفيدها وتصغر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فإن تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوى الآن نفوسنا وتصغرّها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يُسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشدّ طاعة . فقد يمكن أن يخرج الإنسان من الرخاوة ليلقى بنفسه في الجناية . إفراطان مع تفايرهما لا يتنافيان ، ولكن الإنسان لا يمسى البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الإنسان زادت حريته ، وكلما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للأغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تهاً لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطلبونه منه . فإن المرء متى طبق الواجب عملياً في كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدى اليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علوه يؤس وبهتان اذا كان وإياها لا يهتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي (الثامن عشر) كاف في إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة أرقى ما يكون . غير أن حبال الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعى كذلك يقظة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السبيل . لاشك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التي تتهجمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدنية من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التي تغرق في يم السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فنائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من نعاليم الموت المقياس المضبوط للتعاقب بحطام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستغلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لنهلكتين مخوفين هما الكبر والجور اللذان يوشكان أن يودبا المرء من حيث كونه انسا ، ومن حيث كونه عضوا في الجمعية . فان الحكيم في مذهب الرواقين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرفض نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لا يستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الإنسان ليس ملزماً بارتكابه . كذلك ليس الجلود الرواقى من الحكمة فى شيء ، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصراً ضرورياً للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضاً ، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبترها ، فمثلاً فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر ما يكون ، لا يلزمنا القانون بالرهينة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلاً من غير أن يلزم العزلة والإيحاش . يمكنه أن ينقص فى عدد علاقاته لتبصير العلاقات التى يختارها ويستبقيها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحجة اللازم فى ذلك ليس صعب الإيجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس " كنت " وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضاً عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يصرح بالانتصار على الضعف الذى فى نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسطة ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفاته وطهارته . فان الصيام بالواجب لم يكن لينم القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سروراً وقوة . وربما كان " كنت " تحت تأثير ذكرى رواقية حيناً نعى على الواجب « أنه ليس فيه شيء مقبول ولا مرض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شيء ينفر الطبع أو ينافى اللذة . فيلغى اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استرد حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشريكاد يكون متفعلا ، والنبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لا ينتج شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الالهية لا يتزعزع ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة فان الشرور التى تجيء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تنقذ تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فانها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة مبنية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياه إلا بصفة مؤقتة . فان حبنا الأكثر مشروعية انما كان ليساب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أمرنا كما يتصرف فىنا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وفدرة ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا يقال فيها فولة الرواقية ”أيها الألم لست شرا

البينة " . إلا اذا أريد اللب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتياها الشجاعة العامة ، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هي دائما محنة تكبر فيها النفس بالام رفيقها (البدن) . وبقي عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان ، وجد نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاق ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر لينزع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذي قد أحسن ^{وذكر} في اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التي يقتن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها . غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاق . فينبغي أن يلاحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير ، تلك الواجبات التي هي معلومة حق العلم فلا محل للالحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التي ليس فيها شيء من الإلزام ، بل ولا من الاستحقاق ، والتي لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هي كل ما للانسان ، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها ، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغي أن يستهوين في أمرهم التروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بؤادر الجاذبية التي نستعربها نحوهم . فان الجاذب الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، انما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أرادته أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التمييز فى هذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه التزيه . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يحترز الناس عن كل ما يحيط بهم ويزهى حالهم ، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلا شك أهم ما يكون وإن كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقى فى ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المادى . وتلك عناية ممدوحة جدًا وإن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله ^(١) » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة ، بل الذى ينسعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المادى ، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته ، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فإن الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أديب هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم ، ومن هذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية بندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يغفل عنه . فإن إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز ، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء ،

(١) " كنت " ، الرسالة البيداغوجية ص ٢٤٤ ترجمة ج . تيسو .

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا في الاحترام أو في الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل العماية أو الخمول غير الممدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا ، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الإنسانية . لأن السفر الأخلاقي يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر إلا في المنفعة ، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الإنسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن يقصد الى القانون الأخلاقي لاستشارته . فإذا صحت حزيمة جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للحكومين . غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه في مسائل الضمير ، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بين الظهور ، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائي فوقها مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية الممتازة التي يمكن أن نوحه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له الشعوب كما تألم له الحكام . فحقق بأصحاب العفول النيرة السريفة أن لا يقتروا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

لقد فوجئت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا إليها ، ولم يبق على إلا أن ألخص هذه الاعتبارات المطولة التى قدمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسته فى أرق ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسالة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطرت لأن أصعد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقواه إقرار المسيحية إياه . وتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقين وفى " كنت " الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثأنى عليهم يربو بكثير على انتقادى لإياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فإن من أعظم المتشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى ، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الانسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن يحرج بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل ، وأن حظوظ العقل الانسانى — وعلى الأقل فى هذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جردت اليونان وروما والمسيحية تمدينها لن يكفروا بإيمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يقولون حرصين على تقاليد آبائهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيل بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة في زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون فاهرا السفسطة ، فإن " كنت " لم يكن أقل من ذلك في فهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والأتم عماية . فإن النفوس يشد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين يقول له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يخدع حتى في ظفره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما إلا لأحد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الساقية ، وملاحظاته الداخلية سيبقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعايطه على عدد قليل . وإنى أكون سعيدا إذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رطابة أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطره أصدفاء » « للفضيلة أوفياء بعدها » .

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول

الخير هو عرص أهال الانسان جميعها - اختلاف العايات التي نعيمها ومراتها - أهمية العرص
والخير الأعليين - رصة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمنا لإياها - مرتبة الصبغ التي يمكن
طلبها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلابة لدرس السياسة .

§ ١ - كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة ، وجميع أعمالنا ، وجميع

- علم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي مكتوب ما يمكن أن
يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاه وأحسنها تحريرا . يظهر أن "سيبيرون" يعتقد أن « الأدب الى
نيقوماخوس » هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . (ر . النظرية الأخلاقية
للخير الأعلى لشمسرون ك ه ه) والواقع أن المواقف لهذا المؤلف يوم هذا المعنى . أما الادب
الى أويديم ، والأدب الكبير فيرى ملاقت أن المرتب ولت المعاني فيها هو على التمام من عمل الفيلسوف ،
إن لم يتم عليه فيها أسلوبه المعروف الخاص به . و إلى ساقرب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلها سمح
الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابل في الأدب الكبي الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى
أويديم فلا مقابل فيه لهذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نوجب في بلوذه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتمدها الانسان . فاحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضها شيء من الخير - هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها كتاب السياسة أيضا (ر . ترجمتنا الطلبة الثانية) . إنها فكرة حقة شرعية ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك في أن الانسان يأتي الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وقليل ما يتصرف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر من جهل لا من فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدناها بحجة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من عنده بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسبنسيب" أو الى "اكرينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فانه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يميزه الى أحد مالدات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ - هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيا سيأى ك ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مبسوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرساقية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لداته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مفارقة له .

§ ٣ - ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة: مثلا الصحة هي الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العمارة البحرية. والظفر الغرض من العلم الحربى، والثروة الغرض من العلم الاقتصادى. § ٤ - جميع النتائج من هذا القبيل، هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها. وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التى تخص استخدام الحصان. وكذلك هذه الفنون فى دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب. وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى. وفى جميعها بلا استثناء تكون النتائج التى يبنها العلم الأساسى أرقى من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى.

§ ٥ - على أنه لا يهيم أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية القصوى التى يعترها الانسان عند العمل، أو أن يكون فيها وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما فى العلوم التى ذكرت. § ٦ - اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائى نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كنا نطلب كل البقية. واذا كان من جهة أخرى لا نستطيع فى تصميماتنا أن نرقى دائما الى سبب جديد، وذلك مما يضع به المرء فى اللانهاية.

§ ٤ - العلم الاساسى - هذه النتيجة من بعض الفنون لبعض الآخرى حقة. واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلاجل أن يصل الى هذه النتيجة، وهى أن كل الخيرات الجزئية التى يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وطام يشمل جميع الخيرات ويوقها، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخاص لعلم السياسة. وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سأتى.

§ ٥ - على أنه لا يهيم - أظن أن هذه العكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أوسطراط" فى شرحه. وإن الشرح المنسوب الى "أندرونيوس الرودى" الذى نشره "هنسيوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يقف عليه.

ويصل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضا - لأجل نظام الحياة الانسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث تقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ - اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأت إلا برسم بسيط - أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أى علم ، ومن أى فن هو .

§ ٦ - والخير الأعلى - عاب " كنت " نمط أرسطو والأقدمين على العموم الذى يخصص فى البحث بادئ بدء من الخير الأعلى ثم لإزام الارادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاق (انتقاد العقل العمل ص ٢٣٢ ٢٣٥ من ترجمة برنى) . ويظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة فى هذه القطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الفرض الحقيقى للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه بأكمله يصير مستظلا ، ومعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الأعلى - وهو محال على الانسان - فانه يشترك بلا انقطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . واثى لا أعلن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوحا نافعا معا اذا سلم نمط من النقد . واثى لا أزعج على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق ، ولكنى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه ينساق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولما لم يجد فى المذاهب الاخرى « استقلال الارادة » بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ - كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا - تشبيه بديع عمل .

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما يلى فى أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس محدوطا على ما نتناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلى سيصير أقمى عليه من ذلك ، اذ يتشى تواقعه الى ما يقرب من الظلم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بدائية ، وهى أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه فى الواقع هو الذى يعين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك الى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة - هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبيهات القيمة التى أضافها الى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فان السياسة تدير الممالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا اذا كانت لا تتلق مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، واذا كانت لا تتجهد فى اتباعه . وان البراهين التى باقى بها أرسطو ، ليعض السياسة فوق علم الأخلاق ويجمعها علم الممران الأساسى هى قليلة الجدى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالفردي . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات انما تتكون من الأفراد ، ينبغى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شيء . واللا بقاء القواعد التى تنطبق على المجموع عبر واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أعلامون فى الخطأ الذى وقع فيه هـ أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس المملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ - فانه فى الواقع هو الذى يعين وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحيث يرجع بالأمر الى ذلك المبدأ السفلى اندى طالما حاربه أرسطو نفسه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذى يكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربى والعلم الإدارى - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم - هذا حق . ولكن اذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فانها ليست هى الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضعا لعلم الاخلاق .

الأخرى . وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للانسان .
 § ١٢ - ومع ذلك فمن المحقق أن الخير متمثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة .
 على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيقى
 بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق
 على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها .
 § ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل فى هذا المؤلف حتى يكاد يكون
 مؤلفا فى السياسة .

§ ١٤ - يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل
 الوضوح الذى تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتعمق الضبط فى كل مؤلفات العقل
 بقدر سواء ، أكثر مما يتعمق ذلك فى كل مصنوعات اليد . فان الخير والعادل ،
 الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقى - تلك هى النتيجة المتطرفة وغير المسبلة لهذه النظرية . ولم يكن
 على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقنع بأن السياسة تخطئ غرضها أكثر مما يحظى
 الأفراد أغراضهم على ما هم عليه من ضعف وقص .

§ ١٢ - الخير متمثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن
 مع ذلك فإن عظم الملكة لا يزال يعيبه . ولا يرى أن الفضيلة هى أكل فى الفرد بكثير مما يمكن أن تكون
 أبدا فى الجمعية الاحسن نظاما . وإن سقراط يستطيع دائما أن يجحدى جميع الممالك أن تساويه فى الفضيلة .
 § ١٣ - حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة - فى آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو
 يرى كل مؤلفه فى الأخلاق كقديمة بسيطة لمؤلفه فى السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل « فلسفة الأشياء
 الانسانية » كما يقول .

§ ١٤ - ان الخير والعادل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من
 السياسة ، فى حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

- كثيرة التباين - إن علم الأخلاق متى فهم حق فهمه هو أقل خلافات من السياسة بكثير . وإن له
 عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تنزعزع .

الى حد أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لها أى أصل فى الطبع . § ١٥ - إذا كانت مع ذلك الخيارات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحد . فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يمنون منها الا الشر . فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم . § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه ، ينبغى أن يعرف أن يكتفى برسم للحقيقة ككثيف نوعا . ومتى كان التدليل غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك .

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغى أن يتقبل كل ما ستقوله هنا . وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذى يعالج . وربما يكون من وضع الشيء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات متظمة الشكل .

§ ١٦ - رسم للحقيقة ككثيف نوعا - هذا ينبغى بسدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يلزم . على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التحاليل ما هو على أكل ما يكون من الضبط .

§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات متظمة الشكل - إذا كان الباطن ليس له استدلالات مضبوطة ، فان علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات . وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون متحة تماما كاستدلالات أى رياضى . وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا .

§ ١٨ - للانسان الحق دائما في الحكم على ما يعرفه ويكون فيه قاضيا طيبا .
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .
ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بجميع الأشياء . من
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جدّيا . فانه ليس له
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تشغل السياسة وتستخرج
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذى لا يستمع إلا لشهواته يستمع
لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذى يرمى اليه علم السياسة
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملى قبل كل شيء .

§ ١٩ - حينما أقول الشباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فإنه
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذى أنبه اليه لا يتعلق بالزمن الذى عاشه
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك
قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء
عقيمة تماما ، كما هى بالنسبة للناس الذين هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان
على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

§ ٢٠ - ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الاولية في الحكم على أخلاق أولئك
الذين يريدون تعاطى هذا العلم ، وعلى الكيفية التى بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع
الذى تنصبّى له هنا .

§ ١٨ - الشباب قليل الصلاحية - الفكرة صحيحة ، ولكنه استيراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف"
وله في ذلك بعض الحق .

§ ١٩ - من درس السياسة - وبالسبب عيه من درس الأخلاق الذى يقتضى أكثر من ذلك
تلطيف الشهوات .

الباب الثاني

في أن الفرض الأسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء في طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تحالف الأنماط من جهات الصلور عن المبادئ أو الالتواء إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها ، فالبحث عن الذات كاف في نظر العالم ، وحب المجد نصيب الطبايع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية المضيئة وحدها في تحقيق السعادة - احتقار الثروة .

§ ١ - لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا ، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما ، فلنوضح ما هو الخير الذي على رأينا تبحث عنه السياسة ، وبالنسبة للخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا . § ٢ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعالم كالناس المستعيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة ، وفي رأيهم العام أن طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيدا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير : الباب الأول والثاني . وفي الأدب الى أو يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثاني والثالث .

§ ١ - الخير الذي على رأينا نبحث عنه السياسة - بقية الخطأ الذي ارتكب في الباب السابق . - في جميع أعمال حياتنا - إن جريا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت مسمى المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذي لا يستطيع أن يتدخل في حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فمن السهل أن يرى أن سهو أرسطو هذا يتصل بجميع أوهام الأقدمين في أمر الروابط بين المملكة والفرد . وهذه المزام لم تكن كلها باطلة ، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عثائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

§ ٢ - هذا الخير الأعلى السعادة - لاشك في أن العالم يخطئ في لفته بين الخير الأعلى وبين السعادة . ولكن لغة الفيلسوف ينبغي أن تكون أصبغ ، فلا ينبغي لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العالم إلا أن يريد أن

§ ٣ - لكن اقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة ، العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ - فالبعض يضعونها فى الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشريف ، فى حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عنه يتغير على الغالب فى هذا الموضوع . فالمرضى يرى السعادة فى الصحة ، والفقر فى الثروة ، أو اذا كان الانسان مدركاً جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويحصلون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر فى ذاته ، هو العلة الوحيدة فى أن كل هذه الأشياء الثانوية هى أيضا خيرات .

§ ٦ - إن البحث وراء جميع الآراء فى هذه المادة قد يكون تعباً لافائدة فيه ، وإننا لقتصر على أكثرها انتشاراً ، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطاً من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقاً عظيماً بين النظريات التى تصدر عن المبادئ ، والتى تنتهى الى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون فى أن

لا يميز بين السعادة والفصيلة ! ومن الصعب أن يوجد فى أفلاطون إبهام فى التعبير يمكن أن يفضى الى مثل هذا الخطأ . ولكن أرسطو فى الواقع يعد عن أستاذه ، ويطلق أهمية السعادة .

§ ٤ - يضعونها موضعاً آخر - إن قوله « موضعاً آخر » عام ، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفصيلة والتبصر ... الخ .

- يتغير على الغالب - تلك الملاحظة حق ، وكل واحد ما أمكنه فى غالب الأحيان أن يقع نفسه بصحبها .

§ ٥ - ولقد ظن أحيانا - إما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ - وقد كان الحق مع أفلاطون - لقد حار المفسرون فى تعيين الفقرة التى يشير إليها أرسطو . ويظهر لى أنها تطبق تماماً على المائتة الكبيرة فى الكتاب السادس من الجمهورية التى دارت على النهج المنطقى

يتسأل ويبحث عما اذا كان النقط الحقيقى ينحصر فى الصدور عن المبادئ أو فى الصعود اليها . والشأن فى ذلك كالمشأن فى مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحد، أو بالعكس من الحد الى القضاة .

§ ٨ - ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نبتدئ بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأشئ كان يريد أن يدرس دراسة متبعة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل الأشياء إنما هو الواقع . وإذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكافى ، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . ففى تمت للانسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النقط الآخر الذى يصدوره عن القروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يعجل الوصول الى نتائج قليلة التامة كذلك . (راجع الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ - مشهورة على وجهين - هذا تمييز عادى عند "المشائين" . راجع على الخصوص كتاب الأقيده الأخيرة . الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة اليها هى تلك التى يترىها الحس إياها . والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاعلاق هى الأشياء البديهية عند العقل ، وهى الأيدي ، الحساسية .

- مبادئ السياسة - كان المتطرقان يقول بالأولى "مادى علم الأخلاق" . ولأن رؤسنا ومازنا ، مقتنيا نظريته .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل شئ إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو لحظة اتى يتبدأ
ال... ومن... (راجع الطبعة) يده المحدث... المبدأ... سا

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الانسان يبحث لا يعرف
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزيود" هذه :

"الأحسن أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا
يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن
يتبع رأيا حكيما لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم
الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأحمق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ - لكن لنرجع الى النقطة التى حدثنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة بما
يلقى من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامة الغليظة اذن ترى السعادة
فى اللذة ، ومن أجل هذا هى لا تحب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى .
ذلك فى الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص -
تمييزها . أولها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،
وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ - وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض
ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق ، ويرتد لهم فعلهم فيما يظهر ،

حكمة "هيزيود" هذه -- "الأعمال والأيام" ٣٩٣ طعة "هيسوس" . البيت الثانى الذى
رواه هئارسطو ليس مرسوماً على ما ظهر ، وإن كان قد واه "هيسوس" فى طبعه . إلا أنه
به على أنه شكوك فيه . والعلماء من الصحراء والذين قد قدموا مادام يصعد على الأقل الى روم ، رسلو .
§ ١٠ - التى حدثنا عنها - أحسن أرسطو منه بالاستطراد الذى استطرده .

- خطأ تاما هذا يمكن أن يكون خطأ اما ولأنه خطأ طبيعى . وإن هذه المعاني بينها قد حذلت
والأدب الى أويديم الكتاب الأول الباب الرابع .

§ ١ - إن أكثر الناس - عليه رسلو هذا يكن - يكونون فى رمتنا أقل صدق منه فى ربه . وسكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا يبتغون به إلا في أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بساردانا پال".

§ ١٢ - على ضد ذلك العقول الممتازة الشيطنة حقا تضع السعادة في المجد . لأن هذا هو في الغالب الغرض العادى للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هى شىء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التى يزعم البحث عنها هنا . فان المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . فى حين أن الخير كما نعلمه هو شىء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعها عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان فى الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذ من فضيلته الخاصة . يبنى الانسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذى هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التى يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى فى أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هى بالأولى الغاية الحققة للانسان لا الحياة السياسية . ذير أن الفضيلة نفسها هى بالبدهى ناقصة جدًا متى كانت منفردة ، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء المملء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلاً وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضاً أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

وه خط "ديرا" ٩ مما رسم فيه العام ١٥٠٠ ، موسوعة الفلسفة وطبعة هو "ب من اريبر" .
هؤلاء اسلاق غير المهدين .

- ساردانا پال - لاشك فى أن "عيسيون" كان تحت نظر هذه العقرة (يسكولاس لكه نمرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ - على بالفضلة - من الصعب أن يتصور ان "توب فضلة الا ان المذبح من" .
وعلم الفعل .

علم الاخلاق الى نيقوماخوس

البتة تقرير أن الانسان الذي قد يعيش هكذا سعيداً، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذى أفضنا الكلام عليه فى موسوعتنا .

§ ١٤ - الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين لخصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما يلى .

§ ١٥ - أما العيشة التى لا يقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فذلك هى ضرب من القسر والجهد المستمرين . غير أن الثروة بالبديهي ليست هى الخير الذى نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئاً نافعا ومطلوباً لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التى تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُتخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لا يحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هى الحقة على رغم جميع المجادلات التى كانت هى موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

- قضية شخصية محضة - ر . حد القضية الشخصية فى الطويقا أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثانى ف ه و ٦ ان القضية النظرية هى دائماً على شئ . من الإشكال ان لم تكن على شئ . من الباطل .

- فى موسوعتنا - قلت «موسوعتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالوسط . ولست نعرف على التحقيق ما هى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «دويجين» الاثينى فى فهرسه وهى مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعه ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى «أوسطراط» ايضاً آخر، فلى رأيه أن اسم «أنسكيلك» قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تتلى بترتية واحدة . وقد افرد «أوسطراط» هذه الرواية .

§ ١٤ - ما يلى - ر . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ - الثروة ليست هى الخير - يمكن أن يرى فى الكتاب الأول من السبابسة فى الباب الثالث والرابع مدان بمئة تساماً، وهى تحتاج الى التفات ص .

الباب الثالث

المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب ("المثل") لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيتاغورثيون أو "إسغنيسيف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز - أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات المخصوصة التي يملكها الإنسان ويستعملها .

§ ١ - ربما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام ، فنذكره اذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفى أن بحثنا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المثل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيق من جانبنا أننا لصالح الحق نتقدم حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيزان على أنفسنا ، نرى فرضا علينا أن تؤثر الحق .

- الباب الثالث - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الأول . الادب الى "أويديم" الكتاب الأول الباب الثامن .

§ ١ - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا يتخذ أرسطو دأما مثل هذه الاحتياطات عند الطعن على أستاذه .

- الصداقة وبين الحق - هذه الفكرة قد ذكرت منذ أرسطو ألف مرة وإنها لفكرة جميلة .

ولقد استعارها أرسطو من أستاذه قسسه ، لأن أفلاطون وهو يعتذر من انتقاده "هومروس" يقول : "يجب على المرء أن يعي الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويمتلك المسبو "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كاميزاريوس" هذا التنبيه بعينه .

٢٤ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا «مثلا» للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة، قول المسا : إن هذا هو الذي كان يتمتع من أن يفترضوا «مثلا» للأعداد . فالخير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته أعنى الجوهر هو بطبعه نفسه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه الخيرات « مثال مشترك » .

٢٥ - نضيف الى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صبور «الكائن» نفسه . حيث أن الخير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الاضافة هو النافع ، وفي مقولة المتى هو الفرصة ، وفي مقولة الأين هو الوضع المتظم . والأمور كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حيث أن البداهة الخير ليس ضربا من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحدا ، لأنه إن يكنه ، فإنه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

٢٦ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي - الرد الاول : على حسب أعلامون فسه لا توجد مثل للأشياء التي هي تابعة لبعض مثل سابعة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو الخيرات هي تابعة هكذا في المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للخير في ذاته . وعليه تكون نظريات أعلامون فيها مقننة إياه .

٢٧ - نضيف الى هذا - الرد الثاني : الخير ليس واحدا ما دام أنه موزع ومختلف في المقولات المختلفة .

§ ٤ - وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجلباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ - قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للإنسان في ذاته ، وبالنسبة للإنسان ، الحدة هو حد واحد بعينه ، وهو حد الإنسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ - كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ - وفوق ذلك - الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ - الشيء في ذاته - ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هي موجهة على وجه العموم لنظرية المثل بأسرها . ومهما يقل أرسطو في ذلك ، فان هذا التعبير « في ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذي حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسى فيه . إن أرسطو لا يرى أن الإنسان في ذاته والإنسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر صبطا ، وكان يلزم أن يتهافت . ف لا ، ما يعمل من أجله لا أن يطالب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبدياً، ما دام في جنس آخر أن بياضاً يبقى سنين طويلاً، لا يكون من أجل ذلك أشدّ بياضاً من بياض لا يبقى إلا يوماً واحداً . § ٧ - إن مذهب الفيثاغورثيين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً، إذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضاً . وهذا الرأي قد اتبهم فيه "سفسيزف" أيضاً .

§ ٨ - لكن لترك مناقشة هذه النقط الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفتيد الذي قدمناه آفاً فيقال : إن المثل التي عمدنا إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، وإنما لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُبنى وتحب وحدها، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بياض يبقى سنين طويلاً - هذا رد يوشك أن لا يكون جدياً أنت تلحق الأشياء المادية الصفة بمثال الخير . المدة هي عنصر معتبر في مسألة الخير، وإن أرسطو نفسه قد اعتدّ به في صدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ - مذهب الفيثاغورثيين - ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤
 § ٨ - هذه النقط الأخيرة - في محل آخر عرّض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين في الميتافيزيقا في الكتاب الذي ذكرته آفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد مكاناً خاصاً بفلسفة "سفسيزف" و "زينوفراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقط الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير، ولكن حيث لا أستطيع القول في أي مكان بالضبط تكلم به أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" يعطى لهذه الفقرة المعنى الأول أي المعنى الذي اعتمدته في ترجمتي .

- على هذا التفتيد الذي قدمناه آفا - النص ليس على هذا القدر من الصبغ . وإن التأويل الذي أعطيه هو أيضاً تأويل "أوسطراط" .

تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ — حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديى أن يؤخذ على معنى مزدوج . فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بيئة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ — ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر ورأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكننا مع ذلك يمكن أن نعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للثال وللثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ — ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ — على معنى مزدوج — تقسم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذي أجراه أرسطو فيما سبق على الافعال ، الباب الأول الفقرة الثانية .

— تحت مثال واحد — كما يريد أفلاطون .

§ ١٠ — عبثا وغير مفيد البتة — لم يعبأ أرسطو عن فكرته إلا بالنصف ، فان المثال يكون هنا وغير مفيد اذا رد إلى ذاته وحدها ، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آتيا .

§ ١١ — خيرات في ذاتها . الخيرات التي تبغى لأجل ذاتها فقط وبصرف الطر عن كل نتيجة أخرى .

يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذى هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشريف والفكرة والذات تكون الحدود أعيارا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هى خيارات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذى يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيارات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسمائها (المشتركة) وهذه المبهمة التى تخلفها المصادفة . فهل هى مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أولائها ترمى جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر فى الجسم له مشابهة بالفهم فى النفس . ومثل الشئ الفلانى الآخر له مشابهة بالشئ الفلانى الآخر .

§ ١٣ - ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فإن معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال . لأنه إذا كان الخير الذى يسند الى أشياء بهذه

- تكون الحدود أعيارا - وهذا اعتراض جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التى تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها مقول كلى واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه إذا كان حد كل واحد من الخيارات الخصوصية التى يذكرها أرسطو هو مخالف ، فإن حدها من جهة كونها خيارات عام لها ، وبالتيجة واحد فيها جميعا . فى الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ - جزء آخر من الفلسفة - الميتافيزيقا أوالكاثيغورياس أى المقولات العشرة .

- وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال - أى إحالة مناقشة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحدا كما يدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه . وإذن فالذى نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تتورنا في هذه النقطة .

§ ١٥ - ومع اعترافى بأن هذا رأى على شيء من الوجاهة عظيم يجب على مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه ، ولو أنها تميل إلى سد حاجتنا، فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته، وليس من الممكن اقتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

١٤ - من المنفعة الكبرى - لم يكن لأفلاطون عرض آخر في نظرية « المثل » ، وند يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه في الحياة العملية . فان " الفيديون " و " الجمهورية " و " القوانين " تبنت ذلك . ومن الغريب أن تليذه يكره فكرة تماما على هذا النحو . - وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج - مقارنة مشابهة للقارنة التي استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابعة .

§ ١٥ - ترمى إلى خير تطلبه - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه ، فلا ينبغي لها أن تشتغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا وخطرا أن الطلب عوضا عن أن يشتغل بإيتاء الصحة ، يذهب فيحقق

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائك والبناء في فنهما الخاص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصعقة ، فإنه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن إنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله - ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاقى ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفرا لعم الاخلاق ، والطبيب يؤدي وظيفته أحسن كلما كان يفسرنا أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تفهم تماما في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى إليه .

§ ١٦ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن يفهم أرسطو الى أن التصور الذى تصوره هنا ليس حقا تماما - الحائك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أن يزل الذى عن الانسان . فان الحلق الشخصى للمنى له دائما تأثير كبير في كيفية فهمه وتنفيذه .

وقد رأى "عرف" أن أرسطو في حداله في نظرية "المثل" لا فلاطون كان دقيقا غير واضح . وإن هذا التمييز حق ، ولكن "عرف" ذهب أبعد مما ينبغي ، اذ طرأ أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستاهل الشرح والتفسير .

الباب الرابع

الخير في كل صف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقي — السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان ، فهي مستقلة وكاملة — السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفصيلة

§ ١ — لنعد مرة أخرى إلى الخير الذي نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون :
 بدءاً الخير يظهر مختلفاً جداً تبعاً لصنوف العمل المتنوعة ، وتبعاً للفنون المختلفة .
 وحينئذ هو غير في الطب ، غير في فن الحركات العسكرية ، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز . فما هو إذن الخير في كل واحد منها ؟ أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كل الباقي ؟ في الطب مثلاً هو الصحة ، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر ، وهو البيت في فن العبارة ، وهو غرض آخر في فن آخر . لكن في كل فعل ، وفي كل تصميم أدبي ، الخير هو الغاية نفسها التي تُبتنى . ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي . وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تُجبه كل أفعاله ، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه . وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل ، فتكون إذن هي الخير .

— الباب الرابع — الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع . والأدب إلى أوفيد . لكتاب الأول
 الباب الرابع والكتاب الثاني الباب الرابع .

§ ١ — الخير إلى نبحث عنه . الخير في تطبيقه ، الخير العمل .

— في كل عمل ... في كل تصميم أدبي — هذه هي بعينها الكلمات التي استعملها أرسطو في أول هذا المؤلف (ر . الباب الأول ف ١) . وأنه يذكر هو نفسه في الفقرة الآتية أنه يرجع إلى النقطة التي ابتدأ بها ، ونال السعي أن يكرر تسميته الخاصة .

§ ٢ — حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدي مناقشتنا الى النقطة عينها التي كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

§ ٣ — كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي، وأنتا نستطيع أن نبني بعضها من أجل الأخرى، كالثروة مثلا والموسيقى وفق الناي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات، فن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

§ ٤ — فعلى هذا المعنى، الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيارات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

§ ٥ — لكن هالك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر، فانه لأجلها، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا الى شيء آخر . بل على

§ ٦ — كما يوجد... لهاء أو طوع هذا السائل عدة مرات، و... مرة واحدة مرات 'يه'. ولقد كان يجب عليه أن يعبره أكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا عرص واحد . مركز الناس يطولون انه يمكن أن يكون لها عدة أعراص فتح لئلا الأدرية والخطأ

§ ٧ — السعداء — يستبدل أسلوب معنى 'السعادة بمعنى الخير' وهذا هو كل الفرق بين أدب ولاهوت وقصوده عن مركز سعاد . به لا يستطيع أن تعار هذه المقرة أكثر مما يدعى من اللاتيمات .

٦٤ — على أن هذه النتيجة التي وصلنا إليها آخفا يظهر أنها تنتج على السواء من معنى الاستقلال الذي نُسندُه إلى الخير الكامل ، إلى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شيء . وحينما نتكلم على الاستقلال لاننى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه مادام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . ٧٤ — لانسك أن فى هذا مقياسا يلزم معرفة الترامه ،

٦٩ - الذي يحيا لأهله وأولاده وروحه .. أح - أفكار شريفة حقة ، وإله المادية في ارمي القديس .
 - الطمع كانه اجتماعي وسياسي - . دراسة تحت مسمى العلم الجليلي محصل منه انه ا

لأنه اذا امتلئت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولاً، ثم الفروع من كل الدرجات، ثم أصدقاء الأصدقاء، فذلك رفع الأشياء الى اللانهاية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فان ما نعى بالاستقلال هو هذا الذى ، مأخوذاً على انفراده ، يكفى لصيرورة الحياة مرغوباً فيها ، ويجعل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ - لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوباً فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عدداً مع شيء أما كان، فاذا وجب أن يضاف اليها أى شيء كان، فمن البين أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضاً مرغوباً فيه أكثر مما كان . لأنه حيثئذ هذا الذى يضاف اليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن جبراً أكثر هو دائماً مرغوب فيه أكثر من حيراً أقل . على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتفٍ بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ - لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى، يمكن أن يُرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

§ ٧ - مرة أخرى - قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى سأل فيه أرسطو هذه المسئلة . أص أمه فى نظرية الصداقه . فان أرسطو قد بحث فيها عن الخلد الذى يجب على المرء أن يتحدد به علاقاته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل . ر . مايل ك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠ .

§ ٨ - أن تؤلف عدداً - هذه الفقرة يظهر لى أنها حالية حدا وان كانت قد حيرت المفسرين كما نبه لى ذلك المسيو "رل" ح ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول بلساطة . إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء، أى كان الى السعادة لتكون مرغوباً فيها بداتها .

- غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان - إما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو

١٠ § - ان أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حيثئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى والمصور التماثيل ولكل فني ، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين يتعجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخير والكمال هما في الصفة الخاصة التي يتقونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يحد الخير في عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتقنه . ١١ § - ولكن اذا كان البناء والخرائط الخ لم صنعتة خاصة وأفعال خصوصية ، أفلا يكون للانسان من العمل شيء ؟ أ تكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من البدن ، يؤدي بالبسيى وظيفة خاصة ، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة ؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشحصة له . ١٢ § - أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع البهائم ، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذي هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حيثئذ أن توضع خارج حدة البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتي حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة في نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور ، وبالجملة لكل حيوان كما هي للانسان .

١٠ § - العمل الخاص للانسان - هذا في الواقع الطريقة الحقة للوصول الى العرس . ولكن أرسع لم يستعملها بغير .

-- اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير معبد ، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارة ما دام أنه سيبنى فيما يلي .

١٢ § - حتى مع البهائم - راجع في كل هذه المائشة الصف فيولوجية . كتاب نفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترحق .

§ ١٣ - تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل ، والجزء الذى هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به فى التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة فى الفعل ، لأنها هى تلك التى يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذى يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ - حينئذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هى فعل النفس مطابقا للعقل ، أو على الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هى بالجلس وظيفة الكائن الفلانى ، فالتا نعى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبهه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه فى جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذى يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

§ ١٣ - الجزء الذى لا يريد على أن يطيع العقل - كل هذه التقاسيم مستعارة من أفلاطون ، وإنها صحيحة تماما .

- على الخصوص من الخاصة فى العمل - وليس بالقوة فقط ، أى أن الخاصة باعتبار أنها تعمل الآن ، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تعمل ، أى باعتبارها ترى محترمة .

§ ١٤ - فعل النفس مطابقا للعقل - ليس هذا هو السعادة ، بل هو الواجب .

- هذا الكائن الراقى - مبدأ مهم جدا موضوع فى قالب مشابه لهذا فى كتاب السياسة ، وأنه لا يزال أشد عمودا . السياسة لك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعة الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التى أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانسانى هى غير مفيدة بل هزقا .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصحابها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعا للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنتيجة الخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيروها الفضيلة ، فإذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن . § ١٦ - زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لحمل الإنسان سعيدا محظوظا .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيروها المضيئة - هذا التعريف محل الإعجاب . ولكن العقل والعصيلة يقودان بذيا إلى الواحد ، وثانويا إلى السعادة . وهذه الطريقتان مذكورة في السياسة لـ ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة تامة بأسرها - اعتراضات بارزة في مراتبها وليست عديدة الخطر ، - خطافة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

الباب الخامس

في أن رسم السعادة هذا ناقص قصصا لامناس منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتبس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ .

§ ١ - لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التي ربما كانت مفيدة أن يبتدأ بتخطيط هذا الرسم الناقص أولا ليرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فتي أحكم الرسم كان كل امرئ - على ما يظهر - قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خلق الفن ، فامن أحد لا يستطيع أن يساعد في إتمام ما به من النقائص على التوالي .

§ ٢ - كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفا . فنكرر أنه ليس عدلا أن يقتضى في كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي أن يطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للسادة التي تُدرس فيها ، بل ينبغي أن يذعن المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

- الباب الخامس - ليس في الأدب الكبير ولا في أدب أويديم جزء يقابل هذا .

§ ١ - الرسم الناقص - ر . ما سبق في الباب الأول ف ١٤

- ان الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم - يبرأرسطوعن فكرة ماثلة لهذا في آخر المطلق

« منيد السقمطائين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٣٤ من ترجى . وهذه النظرية هي مع ذلك حقة وعميقة

جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ - ما قيل آنفا - راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التي يطبقها . وهكذا في الواقع يبحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لايهمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة التي يزاولها . والآخريدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب ابرأؤه في جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ - إن سببا مائلا للسابق يضطرنا أن لا نبغى الصعود إلى العلة في جميع الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفى أن يبين بجلاء وجود الشيء ، كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، لأن وجود الشيء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية ، وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فيلجئ تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التي توافق طبعه ، وذلك أفضل ما يبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ، وإنه وحده يكفى لإيضاح كثير من النقاط في المسائل التي يتناقش فيها .

- خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها - معارضة موجودة في المتن وقد حاولت أن أحصلها .

§ ٣ - وجود الشيء هو مبدأ -- راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩ - بالاستقراء ... بالحساسية - أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعده من ترجحي . - بنوع من العادة - لأجل المبادئ الأخلاقية . - من أصل آخر - هذا مهم .

- البداية أكثر من النصف - مثال يستشهد به أرسطو في كثير من المواطن وهو حق ، ر . « تفنيد السفسطائيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجحي . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجحي الطبع : الثانية .

الباب السادس

التدليل على صحة حدّ السعادة الذى عرض آتيا - لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريره من المحمولات المختلفة للسعادة التى يحملها عليها العوام - - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التى تسيرها الفضيلة هى الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهى توابع ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقتر هنا حق فهمه لا ينبغي التمسك فقط بالنتيجة التى وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التى يتركب منها حدّ السعادة الذى أعطيتاه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستئثار بالاعتداد بالمحمولات التى تحمل عليها السعادة فى العادة ، لأن الحقائق الواقعية هى دائما متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات البدن ، فإن خيرات النفس هى فى نظرنا تلك التى نسميها على الأخص وعلى الأفضّل خيرات .

- الباب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثانى . الأدب الى أويديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - لقد أثرت هذا المعنى وإن لم يكن بالضبط هو الذى اختاره المفسرون على العموم . وإن تعبير المتن هو غير محدد بالمرّة ، ولما كان فى وسعى اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذى يظهر لى أنه أكثر مطابقة لمعادات أرسطو ، ويمكن الحدّ ما أن يتشبه مع جهتي النظر جميعا . وقد فهم فى غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التى ارتآها فى السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سبى فى هذا الباب ، وإن ترجى قلقة مترددة كعبارة المتن .

§ ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت - هذا التقسيم ليس هو تقسيم أعلامون تماما الذى يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الحيوانية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو

فإن تعريفنا يسند إلى النفس الخواص والأفعال التي تسييرها النفس وحدها .
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا
والمقبول بالإجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق
ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الغرض الحق للحياة .
لأن هذا الغرض حينئذ يكون حلالا في خيرات النفس وليس في الخيرات الخارجية .
§ ٤ — وإن ما يؤيد حدنا هو أن الإنسان السعيد يلتبس عادة بالإنسان الذي
يسير سيرة حسنة ويفلح ، وما يسمى إذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .
§ ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة
في الحد الذي وفيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،
أو شيء من ذلك يضم إليه اللذة أو على الأقل ليس مجردا من اللذة . ومنهم آخرون
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ — وفرة
الخيرات الخارجية .

الخاص ، ففي أدب أوفيديم ، الخيرات مقسمة إلى نوعين فقط : خيرات في النفس ، وخيرات خارجة عن
النفس . الأدب إلى أوفيديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٣ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

— الغرض حالا في خيرات النفس — هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائما . وذلك لأنه
يخطط السعادة بغرض الحياة نفسه الذي جعله غالبا يميل إلى الخيرات المادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، في حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة
إلى هذا الرأي .

§ ٦ — ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل .
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المقول
أن تفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا في الخطأ في جميع النقط ، وأنهم
على الأقل قد أنعموا النظر في بعضها بل في الجميع .

§ ٧ — بدأ حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة ،
أو على الأقل فضيلة ما ، لأن "فاعلية النفس المطابقة للفضيلة" هي أيضا جزء من
الفضيلة . § ٨ — ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى في حيازة بعض
الملكات ، أو في استعمالها أي في مجرد القابلية ، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أي خير ، مثال ذلك في رجل ينام ، أو في رجل
يبقى غير حامل لأي سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسنا . إن الأمر هنا
كالحال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقوامهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ — ومن المقول أن تعرض — مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائما . وهو الذي
أعادته شخصيا بعد ذلك ، اذ تعرض "لينتز" الى تركيته وتقويم شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث .
هذا المبدأ يشرف فطانة أرسطو ، كما يشرف الدين يطبقونه في العمل . فان من الكبر الذي لا يطاق أن
يظن المرء أنه الوحيد في اكتشاف الحق وعهده .

§ ٧ — فاعلية النفس المطابقة للفضيلة — هذا هو الحد الذي أداه أرسطو فيما سبق في آخر الباب الرابع

١٤ ف

§ ٨ — في حيازة أو في استعمال — هذا تمييز عميق تفرد به أرسطو . وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده
للتفاضل . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعنى بين الممكن وبين الواقع .
— كالحال في الألعاب الأولمبية — مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا . ر . الأدب الى أويديم

ك ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر .
 كذلك أولئك الذين يسرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا في الحياة
 الى المجد وإلى السعادة . § ٩ — على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها
 مليئة بالمحاسن . أن يكون الإنسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة
 الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا
 نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذي يحب المسارح ،
 كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأعمال الفاضلة تسر
 من يحب الفضيلة . § ١٠ — اذا كانت لذات العاقل هي متباينة ومتضادة فيما
 بينها ، فذلك لأنها ليست بطبيعتها لذات حققة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجميل
 لا تتذوق إلا اللذات التي هي بطبيعتها لذات حققة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة
 للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ — فإن
 حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا الى اللذة تأتي فتتضم اليها كنوع من
 الملحق أو التثمة ، بل هي تحمل في نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا
 آنفا يمكن أن يزاد أن ذلك الذي لا يحد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

§ ٩ — هي بذاتها مليئة بالمحاسن — في هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد .
 إن رضا النفس هذا المملوء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكتف بذاته ولا حاجة به الى ممتزج
 خارجي .

§ ١١ — لا حاجة بها أصلا — هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق .
 وإن أرسطو يظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإني لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع
 انتقاد "بروكر" وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذى لا يسره أن يقيم العدل، ولا ينفيا ذلك الذى لا يسره أن يياثر أفعال السخط وهلم جرا .

§ ١٢ - اذا صح ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التى هى فى ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هى أيضا حسنة جميلة . وإنها لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها فى نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها ، ويقدرها على وجه ما ينبغى كما قلنا . § ١٣ - وعلى هذا اذن تكون السعادة هى أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، فى آن واحد، لأنه لا ينبغى أن يفصل شئ من كل ذلك كما فعل "ديلوس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون
والحصول على ما يجب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزايا توجد مجتمعة فى الأعمال الصالحة ، فى أحاسن أعمال الانسان ، ومجموع هذه الأفعال ، أو على الأقل الفعل الوحيد الذى هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ - اللذات الحقة للانسان - كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "وظفته الحقة" ليلخص بذلك النظرية المتقدمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ - أحسن ما يكون - يظهر أنه يتبع من كل ما تقدم أن أحسن ما فى الانسان هو الفاعلية الفاضلة وليس هو السعادة .

- لا ينبغى أن يفصل شئ من كل ذلك - ربما يكون إدماح (كل ذلك) خطأ أيضا ، لأن هذا الإدماح يؤدى ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتى الذى يعطى أهمية أكثر من اللازم للvirtues الخارجية .

- العدل أجمل ما يكون - هذه الأبيات استشهد بها أيضا فى أول الأدب الى أويديم بحريف طفيف .
وتوجد أيضا فى أشعار "تيوغنيس" ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعين .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نبهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجردا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الحلقة على تشوه كربه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغيرذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدوا الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ - على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا يستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى هذه الكلمة ، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عرة سقراط بعيدا ، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

- كما نبهنا الى ذلك - يظهر على حد هذا أن أرسطو أيد آها رأيا مضادا بالمره .

- من المحال - هذا ملق فى التعبير حصصه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا - هذا انحراف أكثر فأكثر عن المضية : أن يجمع بين شروط السعادة ، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء . أنه يفهم به السعادة ، بل المعنى الذى يهمها به العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا ينبغي أن يجعل منها الفرض الأعلى للحياة . اذ دام أنها مفهومة هكذا ، وأن يجعل بينها وبين الصيلة اتحاد .

§ ١٦ - هذه الملحقات النافعة - يظهر على أرسطو مما سبق أنه يهدرها ، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتنافس ظاهري ويمكن اعتباره خطيرا .

الباب السابع

السعادة ليست معلولة للمصادفة، بل هي هبة من الله ونتيجة لجهودنا تماما - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذى ترى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجسد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا، وأن يكسب السعادة بعادات معينة، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان فى الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس، أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة، لأنه لا شئ عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أنى لا أستبطن هذه المسئلة التى قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسله اليتنا من لدن الآلهة، واذا كنا

- الباب السابع - ليس له مقابل فى الأدب الكبير، وأما فى الأدب الى أويديم فهو ك ١ ب ١ و ٢ § ١ - يتساءلون - أرسطو يعنى أطفالون بهذا . فان سقراط يتساءل فى « مينون » وفى « فروطاغوراس » وفى « الجمهورية » عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعبته . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها فى آن واحد . وفى لا أدري لماذا يجيد « فرف » هذا البحث غير مقيد . يظهر لنا أنه على حد ذلك عمل جدا، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعلم . ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لا شئ من ذلك مع الأسف .

§ ٣ - بنوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد طالعها . ولم يزد « أسطراط » على أن قال إن المقصود هو اللاهوت ونظرة العناية الالهية .

نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهد مستمر، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون في دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالبداهة شيء نفيس قدسى ونعيم حقيق . § ٤ — أضيف الى هذا أن السعادة هي بوجه ما ممكنة المثال لنا جميعا، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبعنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ — اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرد الاتفاق، فان العقل يحلنا على افتراض أن بهذه المثابة في الواقع يمكن للانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التي تتبع قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ — فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ — ان حل النظرية التي نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذي أعطيتاه للسعادة . قلنا إن السعادة هي فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ — أن السعادة هي ... ممكنة المثال لنا جميعا — فكرة حققة ومعزية معا . وإن مشهد الحياة لينبها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا يتجدد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ — اذا كان الأحسن — يقرر أرسطو أن السعادة تتلق بالانسان بهذا السبب، ووحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبع وأهلبته ، والى فضل الله الذي أراد أن يعطينا ايها . — التي تتبع قوانين الطبيعة — هذا هو التعاؤل الحقيقي ، وهذا المبدأ هو الذي أكثر أرسطو من استعماله في علم الطبيعة . وإياه ليس كله له ، بل إن أعلامون قد طبعه بطريقة أرقى من ذلك في المسائل الأخلاقية بجملة «المثال» (المعقول الكلي) للغير هو أرق جميع «المثُل» (الممولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ — قلنا — فها مر ب ٤ ف ١٤

داخلة في السعادة، وإما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ - على أن هذا هو موافق تماما لما كنا نقوله في بداية هذا المؤلف، فإن غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين حالهم - تعاطي جميع الفضائل. § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أي كان. لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاضلية الشريفة التي نخص بها الانسان. § ١٠ - ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فإن سنه مازالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم، مادام كما قلنا سابقا يلزم

.. داخلة في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع الفضيلة .

§ ٨ - في بداية هذا المؤلف - ب ١ ف ٩

- عنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة . وقد انخدع أرسطو بأن خصص لها موضوعا على هذا القدر من العلو . وإن مشاهدة الحكومات التي كان يعرفها ، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأ . لا أقول : إن السياسة لا تنصدي أحيانا الى أعمال من هذا النوع ، ولكنها لم تنجح فيها ، وإن المثل الذي تقدمه "اسبرطة" مهما كان عظيما من بعض الوجوه يبين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة ، وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما وترقيها وتقويها . ولكنها ليست هي التي تكوّن بها بل علم الأخلاق .

§ ٩ - لا على ثور ولا على حيوان آخر أي كان - هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق ، ولكنه لا يلفت اليه على العموم ، فكم مرة لا يحسد الانسان بعناية قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات ! راجع فيما بعد هذه الفكرة حينئذ . ب ١٠ ف ٨ في آخره .

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد - قضية مشكلة على ما يظهر . وإنها لصادقة تماما من جهة النظر التي يضع أرسطو نفسه فيها .

السعادة شرطها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة تكملت تماما . § ١١ - أن في مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغد من العيش طویل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" في القصائد الحماسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب في النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ - فهل معنى هذا حيثئذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغي دائما الانتظار ورقبي النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تقرّر - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

- وشرط حياة تكملت تماما - لم يتكلم أرسطو فيما مضى على هذا الشرط الثاني، وحسنا فعل، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التي وجهها هو نفسه آقا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيئا في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة في الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ١ § ١١ - في القصائد الحماسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الروايتين إلا حرف واحد . - ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا - لا ندري لماذا . وعاية ما يقال أن هذا الرجل م يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ - جريا على حكمة "سولون" - وهي مذكورة أيضا في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محادثة "سولون" و "فريزوس" و "كابو" الباب "ثلاثون" و، يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيرودوت" معلومات كثيرة . § ١٣ - بعد أن يموت - نتيجة غير مضبوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته أنه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدد هو نفسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكم .

§ ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و"سولون" لا يدعى ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يثبت أن يكون أيضا مادة للخلاف . يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانها الانسان كما يعانها مدة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك . مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أعم أنواع النجاح وبوائق الدهر التي تقع لأولادنا وذرائنا .

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويموز فوق ذلك ان يموت في النعم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يسعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته . ويموز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالحظ الذي يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا في حظ مضاد تماما، لأن من اليين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على ألف وجه من وجوه النظر . لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا .

§ ١٦ - وفي الحق ان من جهة ، ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم .

§ ١٤ - يظهر في الواقع - هذه هي النتيجة بعينها في أسلوب آخر . وهي على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى .

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر - إنما هو أرسطو الذي يستد هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمته لا تذهب الى هذا الحد .

§ ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلّا للتردد . والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما . راجع مما يلي الباب التاسع حيث يجيء بعض هذه المناقشة ثانيا .

الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شيء أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها - ان المحن تقوى الفضيلة وتريدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين .

§ ١ - لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدًا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ - اذا كان يلزم دائماً الانتظار ورفى النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطيع إعلان سعادة الناس ، لأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيدا أن لا نعترف - فيما يخصه - بحق لا نزاع فيه - حجة باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن للمفظة غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

§ ١ - المسئلة الأولى - وهي ، اذا كانت السعادة تتبع بالامس وسلوكه أو . اذا كانت مصادره بسيطة أو هبة من الله .

- اتى بصمها الآن - وهي ، ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد "مولون" يمكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ ٢ - كيف لا يكون صحيحا - هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم سموه أن أرسطو كان يمكنه أن يورع عن هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهده .

§ ٣ - على هذا القياس يكون حلياً أننا إذا أردنا أن نتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيداً وشقياً ، جاعلين الرجل السعيد نوطاً من الحرياء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فإن الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي تنير نائرتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبتت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشد إعلاء لقدرة الإنسان هي أيضاً أبغها . ذلك لأن فيها على الخصوص يحب الناس المبخوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبديسى السبب في أنهم لا ينسون البنة أن يراولوها .

§ ٣ - نوطاً من الحرياء - تشبه حس حمل حصوا لأن أرسطو لا يستعمل في أسلوبه شيئاً من هذه الأساليب الانشائية الا مادراً .

§ ٤ - الأعمال العاضلة - نظرية صادقة تماماً ، ولكنها لا تنمق تماماً ما قاله أرسطو فيما سس على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الانسانية - كرم حمل للفضيلة .

- المبخوتون حقهم - أو عبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

٦ § — حينئذ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة ، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائما أن يقابل كل المحن بالنسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها ، وإنه كما يقال مربع القاعدة .

٧ § — لما كانت عوارض القدر عديدة جدا وذات أهمية مختلفة جدا تارة كبيرة وتارة صغيرة ، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداية نكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة لتسيير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجميعها ، كما أن كيفية تصرفها تعطى بهاء جديدا للفضيلة . فاذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فانها تحطم السعادة وتكرر صفاءها ، لأنها تحمل معها أحرارا ونكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تابع بكل بهائها حينما يحتل المرء بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة ، لاعداء حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . ٨ § — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى نحكم نهائيا فى حياه

٦ § — طريقات هذه المقرة مدكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ . طبعها اثنائه .

— مربع القاعدة — هذه الحكاية هى . عند "سيونيد" لا . فلأرسو الذى هو مع ذلك يستعملها عبارات الشاعرين بها . وقد استشهد بها أهلاطون أيضا فى "فروص غوراس" ص ٧٤ . ترجمه كورن . وأرسطو يكررها فى الايان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ . صفة رلى . وكلمة لم يذكر فيه اسم "سيونيد" . على أنى وأنا أترجم "مربع القاعدة" ردت على التعمية اليونانى امط "سادسة" لأنه يعنى هه "مربع" .

٧ § — لاعداء حساسية — هذا المصراع وروى حدا . وه يعرف الوراقون أن قولاه دائما كما

يعمل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأنسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسان الحكيم حقا يعرف أن يطبق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالفائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب "پريام" . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقد إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى نخرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعه واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يمتنع إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بأنسا — هذا مبدأ أفلاطونى ورواقى .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل العروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه "أسعد حظا" يظهر أنه يعطى معنى أرق فى درجات السعادة من لفظ "سعيد" .

-- ليس له ألف لون -- هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحربا .

يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة ، في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية ، لأطوال زمن ما ، ولكن في كل حياته ؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح : أنه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد ، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا ، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماما من جميع الوجوه ؟ § ١١ - إذا صحت كل هذه الاعتبارات ، فالتناهي بين السعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها . ومع ذلك ليكن معلوما أني حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه . ولكنني لا ألح بعدُ على هذا الموضوع .

§ ١٠ - في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية - هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا ، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هي التي تقضى نهائيا بسعادة الإنسان .
- ولكن في كل حياته - تناقض آخر ليس أقل من السابق ، فقد رجح أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التي كان يحمي عليها آخا .

§ ١١ - بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه - قيد حكيم للغاية ، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التي في قلوبهم منها . فلو كانوا أكثر اعتدالا في رغباتهم ، لكانوا أكثر سعادة .

الباب التاسع

فى أن حظ أولادنا وأصدقائنا ، يؤثر فىنا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التى يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر فى سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة ، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا ، بعضها يصيبنا عن قرب جدًا ، وبعضها يكاد لا يمسننا إلا مسًا خفيفًا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلًا طويلًا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسمًا بسيطًا .

§ ٣ — إذا كان حقًا أن من المصائب التى تحل بنا شخصيًا ، بعضها تنوء بحملها حياتنا ، والآخر لا يمسها إلا خفيفًا جدًا ، فينبغى أن يكون الأمر كذلك مطلقًا بالنسبة للحوادث التى تخص جميع الذين نحبهم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس فى الأدب الكبير ولا فى الأدب إلى أويديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسئلة مسها مسًا فى آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلاء . والظاهر يدل على تشويش فى المتن ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقًا تجددى هنا ثانية ولا شئ . ربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام

أيضًا . إنه لا يقبلها دأماً ولكنه لا يتركها أبداً من غير تأويل مهما كان موضعها من الغرابة .

التي نحسها يوجد فرق في الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الجائر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعي من هذه الحوادث الخيفة . § ٥ — هذه المقارنة تصلح لتفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموق لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدا وغامضا ، إما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثير من رغد عيش أصدقائهم أو بؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدر لهم أى تغيير من هذا القليل .

§ ٤ — مدة الحياة أو بعد الموت — أرسلوا يقبلها ما صرح بيان فناء الشخصية بعد الموت وحلود الروح ، وإدراكه في ذلك هنا لأقطع منه في كتاب النفس وفي الميتافيزيقا . على أنه برء الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يعتقد بحق — هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

الباب العاشر

أول بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحتنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضافي
وتبقى - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة
على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ، لأنها أيضا المبدأ والمطلة للبهرات التي نرغب فيها بسعينا للوصول
إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الإيضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين
الأشياء التي تستحق مدائحتنا ، أو ما اذا كان ينبغي رصفها بالأولى بين الأشياء التي
تستحق احترامنا . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها
على ما يشاء . § ٢ - كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن له
طبعاً ما ، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل العادل والرجل
الشجاع ، وبالجسلة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي ينتجونها .
وبهذه المثابة أيضا يمدح الرجل القوي ، والرجل الخفيف في الجري ، وكل واحد
في نوعه ، لأن لهم استعدادا طبيعياً ما ، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما .
§ ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التي توجه الى الآلهة ،

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ١ ب ٢ وفي الأدب الى أويديم ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ - مدائحتنا ... احترامنا - مسألة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو بين الفلاسفة
الوحيد الذي اشتغل بها . وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس ، وهنا يستمر في السلسلة
الطبيعية للناشآت السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا سبب دائماً . إنه يمدح نظراً لما يمكن أن ينتجه من الخير .
- له علاقة ما بشيء آخر - وبهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من
أجله يمدح .

فإنها تصيرهم سُخَّرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ - إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح ، فمن الجلي أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكل . فحق هذه ينبغي شيء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نُعَجِّبُ بسعادة الآلهة وبركتهم ، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات ، ولا أحد يفكر في أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل ، بل يعجب بها كما يعجب بالشئ الأقدس والأحسن .

§ ٥ - وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليتر إيثارة للذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنتج

§ ٣ - تصيرهم سُخَّرَةً - في تعبير المتن اليوناني عموض يسمح بجعل لفظ سُخَّرَةً راجعا إما للذائع وإما للآلهة ، وقد اعتمدت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه يتعلق بفقرة مشابهة في الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ - الأشياء الأكل - ذلك لأنها ليست بعد إضافية ، فلا يمكن أن يوجه إليها المدح ، بل الاحترام .

- أقرب إلى الآلهة - تعبير غريب من فم فيلسوف .

- يعجب بها - أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هي تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحذر شريف ، كما ندم إذا كان النجاح سببا عن جناية .

§ ٥ - "أودوكس" - ر . ل ١٠ ب ٢ ف ١ حيث توقفت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تعاميل عن ذلك الفيلسوف . وإن الفرية التي ينسبها له هنا دقيقة التصور وإن كانت في الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح . ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادةً أخط من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لارس" ل ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طعة ديرو .

من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما صدهما .

§ ٦ - ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن يخص هذا الموضوع لخصا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا آنفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احترامنا والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نفعل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعللة للخيرات التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ - مدائحنا العمومية - لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدايح العمومية سواء بسواء .

§ ٧ - الكتاب الذين اشتغلوا... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهذه المدائح في كتاب أفلاطون الموسوم " مينكسين " . ويوجد منها أيضا في مؤلفات " إيروقرات " ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر في " الأوبوم دى ميناج " قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ - لأن السعادة وحدها - المتى أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ فعل كل شيء ، غير أنى حاربت " أوسطراط " في تأويله .

الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم السعادة، ينبئ درس الفضيلة التى توتنها - الفضيلة هى الموضوع الأهم لأعمال الرجل السياسى - لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبئ أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبئ أن تحدبها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جزآن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذوعقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جز حيوانى ونباق محض ، والى جز يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

§ ١ - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع أشغال السياسى الحقيقى ، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ - وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شارعى "الكريتين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ - واذا كانت هذه

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أويدم ك ٢ ب ١

§ ١ - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ - إن الفضيلة هى... السياسى الحقيقى - راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المركز الذى يسده رؤسو الى السياسة ، وهو خطأ بئز . وهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيق وبين أساسه الموام . فن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

§ ٣ - الكريتين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدما تر المقدمة ونية والكريتيه محلة فيها تحليلا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البين أن البحث الذي نبحثه سيؤدى تماما الغرض الذى اعترمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ - على هذا حيثئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة .
لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانسانى وعن سعادة انسانية . § ٦ - حينما نقول الفضيلة الانسانية، نعنى فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هى فاعلية للنفس . § ٧ - تتج من هذا نتيجة بينة وهى أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس ، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة ، خصوصا أن السياسة هى علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ - متذ بداية هذا المؤلف - راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو: ان مصنفه فى الأخلاق ليس فى الحقيقة الا مصفا فى السياسة . وان السياسة هى ، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق الا تابع له .

§ ٦ - فضيلة النفس لا فضيلة البدن - ان لفظ الفضيلة فى لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس ، أما فى اليونانية فليس الامر كذلك تماما ، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق فى الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هى وظيفة العقل ، وهذه تتعلق به وحده على وجه الافراد . وانه ليشترك فى الاخرى مع الحيوانات .

- كما قد علم - راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ - الى حد ما - بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدا ولو أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .
- كما أن الطبيب - مقارنة صحيحة جدا .

الانسانى . § ٨ — فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى يعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة ، فمن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقاننا على معرفة الموضوع الخالى لأبحاثنا . وإن فحصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعباً أكثر مما يطلبه الموضوع الذى تناقشه هنا .

§ ٩ — على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض النقط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) . وأنا لنستعير منها استعارات مفيدة ، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ — أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمة ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبيعهما ، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحدهب فى الدائرة ، وتلك مسائل لا تهتمنا الآن فى شىء . § ١١ — فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن البكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن تُعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتغذى حتى فى البذور

§ ٨ — فحصاً أعمق — يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ — فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) — يظهر أن الأول هو "يروتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ "حقى" قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات "بكن درس الموضوع من عرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها لرجل ساسى . راجع عبارة كهذه فيما بعد ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ — الآن — هذه المسائل مبعوثه فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفي الأجنة ، كما توجد متماثلة هي بينها في الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمتماثلة لا بفصل . § ١٢ - تلك إذن قوة للروح عامة ومشاركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالإنسان . أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذى سوغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون في شيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ - وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للخواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة لتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العامى .

§ ١٤ - لكنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك الى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الإنسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ - الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا في النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يتشارك العقل بقدر محدود . إنا نعرف في الواقع ونجد في الإنسان القنوع الذى يملك نفسه ، وحتى في الإنسان غير المعتدل الذى لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذى هو ذو عقل ، والذى

§ ١٥ - طبع آخر - هذا هو التمييز الذى ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التماسيم هي أفلاطونية ، وليس لأرسطو فصل ادعاها . فليتم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمه كوزان .

يدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضدّ العقل يقاّله ويعانده ، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض ، فتتحرف الى الشمال متى أريد أن تتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الإطلاق في أمر النفس ، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائماً الى اتجاه مضادّ لعقولهم . § ١٦ - والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذي حركاته قليلة الانتظام الى هذا الحدّ ، في حين أننا لا نراه في النفس ، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئاً هو ضدّ العقل يعارضه ويسير ضدّ اتجاهه . § ١٧ - كيف أن هذا الجزء من النفس يخالف الى هذا الحدّ ، تلك مسألة لاتهم هنا البتة ، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفاً . فهو في الانسان الذي يعرف أن يكون قنوعاً بطبع العقل . وإنه لأسهل انقياداً للعقل وأكثر خضوعاً له عند الرجل الحكيم والشجاع ، لأنه ليس به شيء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ - حينئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه في حين أن الخاصّة النباتيّة لا تشاطر العقل في أي شيء كان ، فالجزء الشهويّ وعلى أهمّ من ذلك الجزء الغريزيّ يشاركه في قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه ، كما يطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يُخضع

- اتجاه مضادّ لعقولهم - راجع ماسيحي . في طريقة عدم الاعتدال لك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ - نصيبه من العقل - أي أنه عامل من جهة أنه يطيع العقل الذي يحله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ - الجزء غير العاقل - كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

الجزء الشهويّ - ان أرسطو يستعمل هنا الكلمة التي استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى ،

ويمكن أن يقال أيضا بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما ثبت أيضا أن هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس ، وفي فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ - لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، ومميز فيه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ - الفضيلة فى الانسان تقدم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فمن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية ، والاخرى فضائل أخلاقية . فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلق ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر ننقلى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نصِّف بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

- لبراهين الرياضيات - فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شئ من الاختيارى ، بل هو ضرورى لدى الدهن .

§ ٢٠ - تقدم لنا أيضا - نظرية عميقة أو تربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا استناد الفضائل الأخلاقية الى جزء النفس الذى لا عقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز ، وأنه ما كاد يريد على أن نبه إليه . ولم يحصل قوله هذا مرة ثانية فى الاجراء الأخرى مؤلفه ، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

- الحكمة أو العلم - اضطرت أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

- لمدحنا - قد رأى أنها المعنى الذى يدل عليه أرسطو هذه الكلمة . انما تمدح الفصيحة لأنها ارادية .

يلزم الاطلاع على هذه الماتشة الخاصة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢

أيضا .

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

الباب الأول

في تمييز الفضائل الى صفات عقلية وصفات أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحملها الى ملكات محددة مهيبة بالاستعمال الذي نستعملها فيه، فان المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادة، فينبغي أن يمدد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

§ ١ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقل، والآخر أخلاق، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا ينبغي أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والتشيم، ومن كلمة التشيم عينا بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .

§ ٢ - لا يلزم أن يزيد من هذا لبيان بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب ال أويديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

- بتغيير خفيف - في اليونانية التقارب ظاهر جداً، فان الكلمة التي تدل على العادة، والكلمة التي تدل على الأدب هما تقريبا شيء واحد، والعرف الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانية ممدودة .

وهذه الأفكار مكررة تقريبا كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أويديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير
أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن
يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة .
والنار لا يمكن كذلك أن تنجبه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد
خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حيثئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك
ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميتها ونميتها فينا .
§ ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التي هي ملكا بالطبع ، فاننا ليس لنا بادئ الأمر
إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأعمال التي تخرج
منها . ويمكن أن يُرى مثل مبين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر
ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستي النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

§ ٢ - تكون فينا بالطبع - أن لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية
مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إيّاها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه
لأجل تكونها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل وتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا
إلا الأصول التي تتعلق بانحن تيمنها أو تركها تعدم .

- أشياء الطبع - هذا حق بالنسبة للظواهر الطبيعية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حو
الإنسان الذي له منعة الحرية ، وإن أرسطو يرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلي .

§ ٣ - الطبع قد جعلنا قابلين لها - هذه النظرة تناقض بالجزء سابقها كما هو ظاهر .

§ ٤ - في الحواس - التي هي في الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين حلت للنظر لا عبر
والأذن للسمع لا غير . فان العادة مهما طاللت لا يمكن أن تغير استعمالها ، ولكن من الحق أن العادة
تجعل الإنسان يحسن النظر ، وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كعمل كل الخواص التي تستعمل .

هاتين الحاستين، لأننا كنا نملكهما، ولم نملكهما قطعا بعله أننا قد استخدمناهما .
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل، فاننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى، لأنه في الأشياء التي لا يمكن
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بمارستها . وحيث أن يصير الإنسان معمارا بأن
يبنى، ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل،
وحكيما بمزاولة الحكمة، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ - وما يجري في حكومة
الممالك يثبته جليا، فإن الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعويدهم ذلك .
وتلك هي على التحقيق الإرادة الجازمة لكل شارح . وإن أولئك الذين لا يؤذون
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الغرض الذي يقصدون . وهذا هو ما يقتر كل الفرق
بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ - كل فضيلة أيا كانت تكون وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها،
كما يتكون الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الإطلاق . إنه كما قلنا
بلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والريثون فيها . وبواسطة
الأعمال المجانسة يتكون المعاريون، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن .
إذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن
الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة الى معلم يبين كيفية إحسان العمل ،

§ ٦ - كما قلنا - أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

- جميع أولئك الذين يمارسون أى فن - يظهر أن أرسطو لا يحسب حسا كبيرا للاستعدادات
الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفي أن تمارس الموسيقى ، بل لا بد أيضا من أن يكون
الطبع قد أعطاك أصل الفريجة الموسيقية . وكذلك الحال في فن المعمار ، العمل يمي العنبرية ولكن
لا يقوم مقامها .

ويكون الفتيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .
 § ٧ - والأمر كذلك على الإطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظالمة . وبسلوكنا
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا
 وبعضنا جبنا . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون
 معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة، وبالاختصار
 فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التثبت
 مع التحرج بأن لا تؤدى أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تتشكل حتى على
 الفروق بين تلك الأفعال وتنبعها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ
 الطفولة وباكرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضد ذلك نقطة
 كبيرة الأهمية جدا، أو عبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ -- فإن الملكات - التي بها يقال على انسان إن له الخلق الفلاني أو الفلاني .

- التثبت مع التحرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصائح من حكمة العلة حقيقة بالتدبر .

الباب الثاني

ان المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الحتمى للتفاصيل التى يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ - شئ لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقى ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن فى كثير سواء . فليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضروري إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هى صاحبة السلطان فى التصرف فى خلقنا ، وفى اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغي فى العمل اتباع العقل القيم ، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ما هو العقل القيم وما هى علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتفق بادئ بدء على هذه النقطة وهى أن كل مناقشة تورّد على أفعال الانسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجردا عن الضبط كما قد نهينا اليه بادئ الأمر ، لأنه لا يمكن أن يطلب الضبط فى الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المادة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا - مبدأ حس حيل يجب على الاخلاقيين أن يتعهدوا فى أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - فى المذهب الفيثاغورثى والمذهب الأفلاطونى .

- فبا بعد - لقد طُلق أن سوف لا يوجد فى أرسطو هذه المناقشة التى يذكرها ها . ولكننا . سطوة

فى الباب التالى ، وعلى الخصوص فى الباب الاول من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - راجع ماسبق ك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم لا يمكن أن تقبل حكما ثابتا مضبوطا ، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ - لكن اذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تحتل إلا ضبطا أقل من ذلك أيضا . لأنها لا تقع تحت حكم فنٍّ منتظم ، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التى هو فيها ، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التى نشرع فيها ، فانها لا تثني عن محاولة تحقيق النفع بأكملها .

§ ٦ - بدياً يجب أن يلاحظ أن الأشيئ التى من قبيل ما نستغل به الآن هى أيضا على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثرو إما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

- حكما ثابتا مضبوطا - إن لعلم الاخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليه غالبا أنه يساها . وفى الحق أن الناس لا يراعون دائما هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه في أن بوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وإن تجويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

- الحالات الصحية المختلفة - وهذا أيضا ربما كان غير مضبوط ، وإن لقانون الصحة قواعد مقررة لا يسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ - فن منتظم ... قاعدة صريحة - أفكار غير حقة علاقتها المؤلف . فان أرسطو سباقض منه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة ، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم ، فانها توجد الصحة وتحميها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شيء ، ويفتر من كل شيء ، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويفتح جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمثوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تتعدمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط ، ولاتبيان إلا بالتوسط . § ٨ - ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموها وفقدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

§ ٦ - الشدة المفرطة في التمرينات البدنية - راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . قد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز التاج في الألعاب الأولمبية وهو صبي ، فلن ينال جائزة فيها بعد أن يصير رجلا ، لأن التمرينات الميفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ - والحال كذلك تماما - تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قبة وصحيحة في العمل وحقة في النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

- كالمثوحشين سكان الحقول - وضعنا هذا العرع من الجملة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

- ولا تبيان إلا بالتوسط - هذا مصبوط جدا بالنسبة للفصيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكت ، ولنين هذا يمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذى يتناوله الانسان والألعاب المتكررة التى يعانها . وعلى المقابلة فان الانسان الذى تقوى هكذا يزيد احتمال لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنسبة للفضائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذى قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فاننا باعتيادنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

الباب الثالث

لكي يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير - يلد له عمل الخير والشرير يلد له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأثيرا عظيما - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط التغير بين الناس - علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف .

§ ١ - علامة ظاهرة للكات التي نحصلها هي اللذة أو الألم أحدهما يقتزن بأفئالتنا ويمقبا . إن الانسان الذي يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يحتمله إلا بأسف عنده شيء من عدم الاعتدال . والانسان الذي يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذي يضطرب فيها هو جبان . ذلك في الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام والذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذي يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير . § ٢ - من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نوجه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا في الاشياء التي ينبغي أن نضعها فيها . وفي هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ - وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجته إما اللذة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - اللذة أو الألم - ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها في نفسه وفي غيره .

- طلب اللذة يدفعنا الى الشر - يرى بسهولة على أى معنى يحمل أسطر هذه القاعدة هي والتي تلها .

§ ٢ - كما يقول بحق أفلاطون - ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٤٤ و ك ٢ ص ٧٢ و ٩٠

من ترجمة كوزان .

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا .
 § ٤ - وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لاتعمل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي
 إلا بالأضداد . § ٥ - يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل
 ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي
 تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم
 متى طلب الانسان أحدهما أو قر من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير
 للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو بارتكاب كثير
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن
 يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثير في راحة تامة .
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُعَنَّ
 بإضافة بعض شروط اليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن ادراكها بسهولة .

§ ف ٣ - أن الفضيلة تتعلق فقط - الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من
 الفضيلة العقلية .

§ ٤ - العقوبات - فانها لما كانت مرة وقاعة للأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن
 الخطيئة التي تمانى العقوبات شفاها كانت لدينا حلوة وسيت لنا لذة .

§ ٥ - ما قلناه آنفا - في الباب الأول ف ٦

- كيف أمكن تعريف الفضائل - هذا التعريف محصل أيضا في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه لمن هذا التعريف . ويمكن العن بأنه من مذهب
 الكليين ، ثم اتخذ بالجزء بعد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وان أرسطو قد أصاب كل الاصابة
 في تفنيده .

§ ٦ - يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ - هالك ملاحظة تفهمنا بأجل من ذلك أيضاً جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضاً ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكاً حسناً ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدءاً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فإنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر ما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهراً من اللذة . § ٨ - نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرتد قد غذيت اللذة بوجه ما وشبه معنا . قد يكون حينئذ صعباً جداً أن نتخلص من وجداننا أصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماماً كثيراً أو قليلاً .

§ ٩ - هذا هو ما يجعل ضرورياً جداً أن هذه الدراسة التي تلى يجب أن تحمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئاً صغيراً فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

§ ٧ - الخير والنافع والملائم - على هذه الفناخ الثلاثة تبنى علاقات الناس بعضها ببعض ، وسرى بعد في الكتاب الثامن والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ - منذ طفولتنا الأولى - فكرة مستمارة من أعلامون .

- غذيت ... وتلون بجميع ألوانها - معايير مجازية عظيمة وبادرة جداً في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر : إن قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط" . اذن الثن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب مادام أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلاهما بدرس اللذات والآلام . لأن هذا الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا والشرير هو الذي يسيء استعمالهما .

§ ١١ - على هذا اذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تستغل في الحقيقة إلا باللذات والآلام ، وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها ، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها ، وأنها تفعل وتثمر على هذه الاحساسات نفمها التي منها تولدت . تلك هي المبادئ التي وضعناها آنفا .

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب الى أريدم ك ٢ ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنص وقد أعفله أرسطو هنا . وهو مستشهد به أيضا في السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجمتي الطبعة الثانية . ومع ذلك فان "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة .

الباب الرابع

إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتي أعمال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لعوام الناس في التفلسف وفي إثبات الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية في ذلك .

§ ١ - ربما يسأل عما إذا نغني بقولنا إنه يجب ليصير الانسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عفيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه إذا عمل المرء أعمالا عادلة وزايل أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه إذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوي وموسيقار من قبل .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى في الفنون العامة ؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شيء صحيح في الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر وإرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشيء من الأجرومية واشتغل به أجروميا أى على حسب قوانين الأجرومية التي يعرفها والتي

- الباب الرابع - الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - بقولنا - راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأول نظرة أنها دقيقة . ولكنها في الواقع مهمة جدا وتستحق أن تناقش . فان العادة مكتوب الفصيلا أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا لمجرد أنه أتى عملا فاضلا اتفقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال - إن الزرد الذي يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا في المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبقى الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هي مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا في أى فن لمجرد أنه نجح مرة في هذا الفن . بل لابد من العاد بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ - ويوجد أيضا فرق يبنى ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التي تنتجها الفنون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ، ويكفى حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفنون الأخرى لا يحسب أى حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيما يختص بالفضيلة ، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لهما أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بال تكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - غير عميق ، فان العمل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية يقدمها الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورة لتكون الفعل العاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أظن البسيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .

- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لا شك في أن أرسطو يرمي الى نظرية سفراط وأفلاطون التي طالما انتقدوها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطى هنا الشرط الأول وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ - — حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ — ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجائم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ - — كما يفعلها . بالشروط التى آتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ - — أن يصير البتة فاضلا — بالمعنى الذى وصح آنفا ، والذى يطابق تماما اللغة المادية التى منها لا يستقى فضلاء الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عابثين ماذا يفعلون .

§ ٦ - — بالتجائم الى أقوال فارغة - انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان .

— ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى - تشبيه بليغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المثال لجميع الناس .

الباب الخامس

التطرية العامة للمصيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية: الشهوات، والخواص، والعادات -
حد الشهوات والخواص - المصائل والردائل ليست شهوات، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هي الفضيلة . ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات، فليزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفريح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجز على أثرها ألم أو لذة . وأسما خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب وبأن نحزن وبأن نرحم . وأخيرا أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي - طيبا كان أو خبيثا - الذي نحن عليه عند التأثير بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب، إذا نحن أحسنناه بسننه أكثر مما ينبغي أو برخاوة أكثر مما ينبغي

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفي الأدب الى أودم ك ٢ ب ٢
§ ١ - أو اعمالات - قد ردت هذه الكلمة كمسير لاصح الأخرى وأسمائها .
- الملكات المكتسبة أو العادات - حاملها كالساقفة فان كلمة «عادة» يجب أن توجد هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاحتياط .

§ ٢ - اسمى شهوة ... الرعة والعصب ... هذا داخل في معنى كلمة " الشهوة " التي عوى بها "ديكارت" أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- اسمى خواص - الكلمة التي يستعملها هارسطوهي كلمة " القوى " .

- الاستعداد الأخلاقي - أما الذي أصبحت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خييث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .
وعلى هذا النحو يكون الحال في سائر البقية .

§ ٣ — ينتج من هذا أن الفضائل والردائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا
أنتا في الواقع لا نسمى طبيين أو خيئين تبعاً لافعالنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعاً
لفضائلنا وردائلنا . وثانياً أن الإنسان ليس بمدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذي يخاف ، ولا هذا الذي يغضب بوجه عام مطلق ،
بل إنه لا يذم إلا الذي يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا صدّد ذلك
نحن مباشرة بمدوحون ومذمومون باعتبار المضائل أو الرذائل التي تبصرونا .
§ ٤ — وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق بالته باختيارنا وبارادتنا ،
في حين أن الفضائل هي ارادات قد فُكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فعل
الارادة والاختيار . نصيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا
انفعلتنا بها ، في حين أنه لا يقال في حق المضائل والردائل : إننا نعالى افعالاً أما كان .
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ — وبهذه الأسباب لا نكون المضائل خواص مجزّدة ، لأنه لا يقال عليها :
إننا فضلاء أو أشرار لمجرد أن لنا خاصية التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ — ليست ... انفعالات — ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على
حسب القدر الذي يشعر به وعلى حسب الأشياء التي تطلق عليها . وعلى صدّد ذلك الفصلية فإنها دائماً حسنة
ليس سيرة . والرذيلة هي دائماً قبيحة ليس سيرة .

— ليس بمدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات — بهذا السبب عليه لا يمكن أن يكون الانفعالات

حسنة ولا قبيحة .

كانها في أن نمدح أو نذم . وزيادة على هذا فإن الطبع هو الذي يؤتينا الخاصة،
أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأشرار أو الأبرار
كما قلنا آنفا .

§ ٦ - نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص
فيبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه
المعموم .

§ ٥ - كما قلنا آنفا - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع
لا يعطينا الاستعدادات وقابليات، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .

§ ٦ - عادات أو ملكات - هذه النتيجة هى التى تنتج طبعنا من جميع المناقشات السابقة، ويمكن
أن نلاحظ أن أرسطو قد أطل في مقدمتها .

الباب السادس

في طيبة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو وفاة هذا الشيء ونعائه - فضيلة العين
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاق أصعب في إيجاده - الوسط يختلف
شخصيا بالنسبة لكل منا - الافراط أو التفريط في وجدانات الانسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط - استثناءات .

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن الفضيلة هي عادة
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أى كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم
حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي . لأن لفضيلة العين
الفضل في أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة
الحصان، فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

- الباب السادس - في الأدب الكبير ب ٨ والأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الا يحذر رسم يتصدى مع ذلك
الى الضبط والتحقيق .

- عادة أو كيفية - تفسير ضرورى لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته - يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية
معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لى ان كانت في ترجمتي شيء من الغرابة والتعسف
هنا .

-- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم أجنب هذه التعابير العربية على أنها مفهومة جدًا مع ذلك .

أن يجعل فارسه ، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير ، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق كيف أن الإنسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ - في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأقل ثم الأقل وأخيرا المساوى ، وهذه التمايز يمكن إجراؤها إما بالنسبة للشيء نفسه ، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوى هو نوع من الوساطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واجدة وبعينها في كل الأحوال . أمّا بالاضافة الى الإنسان ، بالاضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء - كان أحسن أن لا يدرس لإفضلية الإنسان . فان هذه التثبيات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة العنق .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ - وأخيرا المساوى - قد أبهيت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو بدلا من أن أعبر بلفظ "الوسط" الذي سيسعمله هو فيما بعد . هذا يرجع الى القول بأن كل شيء قابل للقسمة يمكن قسمته إما الى جزئين غير متساويين وإما الى جزئين متساويين .

- الوسط -- هاك اللفظ المختص .

لجميع . § ٦ - آخذ مثلاً : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،
واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فسته يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى
يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .
§ ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى
العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع
بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،
وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على
الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن
أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضحاً وإما غذاء غير كاف .
فهو قليل جداً بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة ان يتبدى لعب
الجهاز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجوى

§ ٦ - آخذ مثلاً - كان أول أرسطو أن يختار مثلاً أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها
هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آنفاً
عن المساواة .

§ ٧ - التناسب الذى يحققه الحساب - هذا هو ماسمونه زمناً طويلاً فى كتبنا الرياضية «النسبة
العددية» . يكون أضحط أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعاً لكل فرد حسب
الأمرجة والظروف والمعدات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها آنفاً كتل عام .
- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلاً من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتبدى لعب الجهاز - كان إحدى العنايةات المهمة التى يتخذها أرباب الجباز فى الزمن القديم أن
يظلموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة لك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمى الطبعة الثانية .

- بالنسبة لألعاب الجوى - كل هذا يثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماماً تأثيرات الجباز فى الجسم
والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ - على هذا إذن فكل انسان عالم وعقل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ - والفضل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدى على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المتقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكد . نكرر أن هذا هو الغرض الذى من أجله يذم الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التى هى ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن تتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ - وإلى أعنى بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هى التى تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وإنما هو فى أفعالنا وفى انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا فى وجدانات

§ ٨ - الوسط بالنسبة لنا - الذى يمكن أن يتغير بتغير الاشخاص .

§ ٩ - أن كل علم - العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

- الفنيون المحسنون - هذا حق صراح فى الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوفة ، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

- الفضيلة - يظهر أن أرسطو أراد بها أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكراه والفضب والرحمة وبالاختصار فى وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ — ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبئ تبعاً للظروف ، وتبعاً للأشياء ، وتبعاً للأشخاص ، وتبعاً لليلة ، وأن يعرف أن يلتمس المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة . § ١٢ — والحال بالنسبة للأفعال كالحال فى الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلقى الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون فى الانفعالات وفى الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الافراط بالأكثر خطيئة ، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ — على هذا حينئذ فالفضيلة هى نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذى تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ — وفوق ذلك يمكن أن يسمى الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهاى كما مثله بحق الفيتاغورثيون ، ولكن الخير هو من المتناهى

§ ١٠ — من الجهتين — أعنى متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغاً فيها أو قليلة القوة جداً .

§ ١١ — الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة — هذه هى النصيحة العادية للحكمة : تلطيف المرء شهواته .

— والحال بالنسبة للأفعال — الأهمال ليست الا المظهر الخارجى للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التى تنطبق على احدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ — العصلة هى نوع من الوسط — هذه هى الصفة العامة التى اعتبرب عادة ملخص كل المذهب الأخلاقى لأرسطو . وإنه لا يظهر لى أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ — الميتاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٧ وأيضاً فقرة الميتافيز بها المذكورة فى التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشر سهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صعب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تخطئ الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالذيلة، في حين أن الوسط وسده هو متعلق بالفضيلة .

”يكون المرء خيرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف“

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تجاوز المقياس الذي يجب التزامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر الى التعريف الذي يوضع ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وقفة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

— لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هذا . وتوجد حالات أخرى لا يصدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيرا بنوع واحد — الشاعر الذي قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرر أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هي طرف وقفة — تعديل حق جدا ومهم جدا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حق على أرسطو بوضعها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغي

في الانتقادات المرحجة الى نظريته .

لهذا الوسط . فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصائب الغير ، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقه والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يحانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية يجرّد السيا القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حيثئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأى طريقة ، فانه بوجه عام مقارفة أى واحد من هذه الأشياء جنائية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حيثئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للإفراط وللتفريط وإفراط للإفراط وتفريط للتفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

— قابلية التلذذ بمصائب الغير — قد فُسرَت الكلمة اليونانية التي ليس لها مساوي مصبوت في لغتنا (الفرنسية) .

— مقطوع بأنها خبيثة وجنائية — من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ — وسط للإفراط وللتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة ، فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما

أن ليس له إفراط ولا تفريط .

§ ١٩ — لا إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة

وبين التهور من جهة أخرى كما سيري في الباب التالي .

الباب السابع

تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجنون - الاعتدال وسط بين الفجور والعمود - السخاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين افراط وتفریط لم يسط لكليهما اسم خاص - قصور الفة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين النج والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية .

§ ١ - قد لا يكنى في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ، بل ينبغي فوق ذلك أن نرين كيف أن هذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الإنسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء ، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هي دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما نريد قوله من اللوحة التي رسمها هنا .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - قد لا يكنى - ان الغرض الذي يرى اليه أرسطو هو عملي أصلا ، ومن أجل ذلك يتم بايتاء الأمور حقها من الايصاح .

- في اللوحة التي رسمها هنا - سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذي برره اللوحة المسطورة في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ والذي اعتمدته " اندرونيكوس " " وأوسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن بكل اللوحة الداقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولا للقضايا المختلفة مع اضدادها من الامراط والتفريط . وافي لا أعلن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لا أرى في هذا الا ما يتلف تماما مع عادات أرسطو الذي كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه « مارنج الحيوانات » . ولقد شرح الشراح المتن وقله المترجمون على صورة تهيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلى أي حال فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ — على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الإفراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الإفراط في الطمأنينة فإن الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده إفراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ — بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لما جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع الذات، فالوسط هو الاعتدال، والإفراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر الذات هم نادرون جدًا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخامدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ — فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السواء . والإفراط والتفريط هما الإسراف والبخل . وهاتان المملكان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضادّ بعضهما بعضا . على هذا فالمبذون هو مُفَرِّط في الاعطاء وهو مفترط في القبول . والبخيل على الضدّ هو مُفَرِّط حينما يأخذ ومفترط حينما يعطى .

§ ٢ — على هذا يرى — انى أتابع تأويلى واضرب أن اللوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرع القارئ من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

— ليس له في لغتنا اسم — وان اللسان الفرنسى ليس أعنى من اللسان اليونانى وكله "عدم التأثير" التى عدنا (في اللغة الفرنسية) واتى ليست خاصة تطلق بالأولى على اعتبار حسن .

§ ٣ — فلنعطهم ان شئت اسم الخامدين — هذا القيد الذى احتريزه أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فان كلمة حامد أو غير حساس لاشك في أنها صالحة في هذه ، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ — السواء — ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطى معنى لزوم الوسط الذى تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخى أقرب الى المبهذمة الى البخيل .

§ ٥ — على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسماً بسيطاً ونضع ملخصاً .
ونكتفى الآن بهذه العجالة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقاط بتوسع وضبط .

§ ٦ — ولكن لنرجع الى الثروة فنقول : إنه يوجد أيضاً استعدادات أخرى غير ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضاً أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالاً عظيمة ، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الاتفاق والزهر الغليظ ، والتفريط هو التقدير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف العروق في السخاء . وسيدكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ — في أمور الشرف أو المجد والنجول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ — وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن في الواقع أن نطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن نطلب . ويمكن أيضاً طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طماعاً . والذي

§ ٥ — فما بعد — راجع ما سوف يأتي ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث تحليل بعض المصائل : الشحاحة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المصادة بمسوط تماماً .

§ ٦ — أيضاً استعدادات أخرى — وادن يوحد فيها وسطاً مدلاً من وسط واحد .

— سوء الذوق في الاتفاق . اضطرت هنا الى تفسر النص لتحصيل قوة التعبير .

— سيدكر فيما بعد — ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ — الوسط هو كبر النفس — راجع ما سياتي ك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكيميا ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كل فى دوره .

§ ٩ - وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - يمكن أن يميز فى الغضب - مثل ما فعلنا فى حق السخاء - الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق أوعلى التقريب ليس له اسم خاص ، فتقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هذا النوع حدّ الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأنم بالافراط يسمى الخلو الشرس ، والرذيلة

§ ٨ - ليس له اسم خاص - أنى لا أحد الفرنسية فى هذا المعنى أعنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - فيما يلى - قد يكون من المحال تعيين المعرفه التى تطلق هذا القول . ولكن أرسطو يخلله التصبيل للعصائل والرذائل يحاول أن يبين كيف يحتلظ الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موصوفاً مدح أو دم بالذم .

- اتبعه فياسو - أو بالأولى « طرفتنا العادية » راجع الساسة ك ١ ب ١ ص ٣ من رحبها الطبعة الثانية .

§ ١٠ - رجلا حليما - لم أحد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن العتور .

- السرس ... العار - المعابله تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة . والذي يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابهة بينها ، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه . الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التي ترتبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في معادلات الناس ، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التي تحصل من علاقات الجمعية . أحد الاثنين يتعلقه باللذة التي بسببها المزج ، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمدرج . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس في اللغة اسم خاص لأكثر هذه المروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جذبه تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

- لا عيب به البتة - قد صرت الكلمة اليونانية بأن أوصيتها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والعامة - لقد لاحظت أرسطو بحساسة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البديهي أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عددا (الهرسيين) .

- حتى يرى جليا أيضا - هذه الأمثلة المختلفة تؤكد السابقة .

كما فعلنا آنفا - يشير أرسطو إلى كلمة اسمها مل ذلك بعض أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الامع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا بعد الضرورة القصوى .

١٢. § — فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذى يلتزم فى هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق ، التصنع الذى يغير الحقيقة يسمى اذا غلا فى الأشياء التفتيح ، والذى به هذا العيب يسمى تفتاجا . وإذا كان على الضد يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معميا .

١٣ § — أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما يتخصر فى المزاج ، والرجل الذى يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقى الذى يميزه هو البشاشة . والافراط فى هذا النوع هو السحرية ، والرجل الذى له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهذا الذى فى معرض المزاج نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من القط ، وكيفيته يمكن أن تسمى اللفظاظلة . § ١٤ — أما الوسط الذى يتعلق بملازمة الحياة العادية فالرجل الذى يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغي أن يكون فهو الصدق ، والوسط الذى يوجد هذا الخلق هو الصدافة . أما الذى يُفَرط فى العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذى به ولع الإرصاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته السحصبية فهو

١٢ § — تعمية ... معميا — ان الكلمة التى يستعملها أرسطو هنا هي أصل كلمة « التهم » بالله العرسية . ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذى له فى العرسية معنى مخالف .

١٣ § — الرجل الذى — الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مصبوبة بما . ولكن ليس فى لغتنا أحسن من هذا .

— نوع من القط — المجاز هو بعبه فى الله اليوازية .

١٤ § — فهو الصدق — لا أرى أن أرسطو قد أحسن احيار اللفظ ها ، ولكنى اضطرت الى محاراته ، وقد كنت أصبل أن يقال « اللطيف » .

— الذى به ولع الإرصاء — هذا تفسير اللفظ اليونانى .

المتعلق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أى شيء فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ - يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنا كالاتزان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذي يلتزم الوسط الحق . فالذي يشعر بها مع الافراط يحزن من كل شيء . وهو بوجه ما فريسة الخيرة . وعلى الصلة الانسان الذي يأثم في هذا بالتفريط أو الذي لا يحزن من شيء مطلقا هو انسان عدم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتزم الوسط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ - الانسان العدل الذي يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذي تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هي مع ذلك تتعلق باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا ما يحل بأمثالنا . الانسان التزيه الذي يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد تقمة صادفت غير أهل . والحسود الذي بافراط يحاوز هذه التزاهة يحزن لجميع الخيرات التي يصيبها الناس الأغيار . وأحيرا هذا الذي يمكن أن يرتاح لما ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حد أن يتلذذ به .

§ ١٦ - العدل الذي يطلق - اللط الذي يستعمله أرسطو هو "ميريس" وليس عددا في الفرنسية طبة هاتلها فان "ميريس" بالمعنى العادى الذي يطلق عليه هي الآلة الدين يتشخص فيهم الاحساس الذي يريد أرسطو أن يدل عليه ها .

- فان الذي يمكن أن يرتاح - لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير الحميد الذي هو في المعنى أكثر منه

في اللط .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لما أنه لا يُدَلَّ عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوعان مختلفان، فستحللها فيما بعد ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك على هذا الوجه الفصائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل .
وان صر في العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب
الطبع .

- الفصائل العقلية - راجع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .

الباب الثامن

التضاد بين الرذائل الطرية وبين العصيلة التي هي الوسط - مقابلة الوسط بالطريين - الطرفان كل منهما أبعد من الآخر من الوسط الذي يفصلهما - في بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط، فتارة يقترب الطرف بالافراط وتارة يقترب الطرف بالتعريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى مد ذلك انحدود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى العجور - هذه العروق سببان : أحدهما يأتي من حاجة الأشياء والثاني من حاجتنا .

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداها بالافراط والأخرى بالتعريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدياً الطرفان هما مضادان للوسط، ومتضادان بينهما أيضاً، ثم ان الوسط هو مضاد للطرفين . § ٢ - كما أن المساوى مقارناً بالحد الأصغر هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبه له ، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتعريط تظهر إفراطات . وبالضد في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تعريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوراً اذا قورن بالجبان، ويظهر في جانب المتهور جباناً . كذلك أيضاً

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ - الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة - إن أكثر التنبهات الى سببها أرسطو على سبب الفصله الى الرذائل المتضادة سواء بالافراط أو بالتعريط هي غايه في الاحكام . ولكن المحقق كما لاحظ " عرف " أنها تعزى بعض الطرية التي تصع العصيلة في الوسط وتتملها كوسيلة بسيطة . ذلك أن أرسطو نفسه لم يصع هذه الطرية على صوره مطلقة ، وأنه لحط جميع القيود التي تمنع أن تقيد بها .

§ ٢ - المساوى - أى الصف .

- على هذا فالرجل الشجاع - ملاحظة دقيقه مصبوطة حدًا .

الانسان المعتدل يظهر فاجرا اذا قورن بالحامد الذى لا يحتركه شيء ، ويظهر هو نفسه خامدا بالنسبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخيل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ - كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متهورا ، والمتهور يسمى جباناً ، وكذلك الحال في البقية . § ٤ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كانت تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه في الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوى سواء بسواء .

§ ٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به سىء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسوء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأنسباء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . ونكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة § ٣ - كذلك الطرفان - في هذا بعض التكرير لما قل .

§ ٤ - هذه الحدود الثلاثة - لا يتكلم أرسطو بها إلا على وجه الاعلاق وفيه عند أمم الحق ولكن في الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وأنه يسارع الى ان يراجع همه . ان الأوساط التى على رأيه تكون العصال هى ناره أكثر من اواره أقل ، اعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وجماره أخرى فالأوساط

§ ٥ - توجد اطراف لها بعض مشابهة - فوجود ضرورة تشبه حلما ان نكره ارسطو ان نظريه ليس حاسمة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يحيط ربما بسيط .

- تسمى أضدادا - يمكن ان يرى كل نظرية الأضداد في « الله طيورياس » أد المقولات اصغر س ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من مرجعنا . وفي « الأورنيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفي « الميتافيزيقا » ل ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعة رلين .

أكثر . § ٦ - في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادًا وتارة يكون الإفراط . فالرذيلة الأكثر تضادًا مع الشجاعة ليست هي التهور الذى هو إفراط ، بل هي الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضد في الاعتدال فإن الحد الذى يتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هي عيب التفريط ، بل هو الفجور الذى هو عيب الإفراط . § ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذى تقابله بالوسط مقابلة تضاد ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلًا لما أن التهور يظهر أنه أقرب جوارًا للشجاعة ويشابها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذى تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هي أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادًا معه . § ٨ - هالك إذن أحد السببين المذكورين آنفاً وهو يأتى من طبيعة الشئ نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتى إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلًا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادًا مع الوسط الحكيم الذى ينبغى أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بمحبة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة الى عدم الاعتدال أكثر منا الى القناعة والزهّد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بألفة أنفسنا لها هي أكثر تضادًا مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضادًا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

§ ٦ - ليست هي التهور - ملاحظة محكمة ومنها يتضح ان فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطًا .

§ ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين - هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقًا هو مضبوط تمامًا .

§ ٨ - نحن بطبعنا أكثر ميلًا لها - إن أرسطو بتعمقه في هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان يمكنه أن يجد فيها بلا عاء الايضاح الحقيق للفضيلة .

الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا ، ونصائح عمياء لإمالة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دواصة
الميل الطبيعية التي يشعر بها الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميل —
ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتقود الانسان بثبات العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط ، وقد علم كيف هي ،
أعني أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا
أن مميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق
بأنفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما . § ٢ — يجب
علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة في أن يكون فاضلا . فان
إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدا ، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر
لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك
استسلام الانسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء هين كثر النقود
والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى اليه وبأى قدر وفي أى وقت ولأى
سبب وعلى أى كيفية ، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها .
من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا ومملوحا وبجيلا . § ٣ — إن أول ما يُعنى

— الباب التاسع — في الادب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعني أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا في أن حل نظرية هندسية يقضى العلم

في حين أن الطبيعة تكفى غالبا في الفضيلة بما تعطى من الكيف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياه . ويمكن أن تطبق هنا نصيحة "كاليسو"

بعيدا جدًا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سير سفيتك

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إثمًا والآخر أقل . § ٤ - ولما أنه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح في ذلك هي الطريقة التي بينها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التي هي فينا أدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولاً مختلفة جدًا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . § ٥ - يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نفق في الوسط ، كما يفعل تقريباً حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ - إن الخطر الذي يلزم دائماً اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ - نصيحة "كاليسو" - قد نبه المفسرون الى أن أرسطو قد اتخذ هنا بنسبته الى "كاليسو" ما قاله "هوميروس" في "سيرمي" . ولا شك في أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكرته التي خاتته . راجع الاوديسي النشيد الثاني عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التي كان "أوليس" يصدرها الى ربابته على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ - أن يقال - هذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلاً في السياسة ك ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

- انفعالات اللذة أو الألم - هي في الواقع أكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها في غاية الحكمة .

الحالة قضاة لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ "طروادة" في حضرة "هيلينا" يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ما قالوه ، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

§ ٧ — لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق ، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة ، وإنها لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للإنسان أن يغضب ، لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجذفهم حزنا حقيقا بالرجل . § ٨ — حق أن من لا يجيد إلا قليلا جدا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه إلى جهة الأكثر أو حاد عنه إلى جهة الأقل . في حين أن الذي يتبعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن إلى أي نقطة وإلى أي مقياس يذم الإنسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة — راجع الألياذة المجلد الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبه حسن بألف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ — إننا بهذا السلوك على الأخص — كل ذلك مملو حكمة عميقة . ومع ذلك فإن أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أولاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تفريها . — ليس من السهل — كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

§ ٨ — بعبارة مضبوطة تماما — ينبغي تذكر ما قاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع لك ١ ب ١ فعل رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضجعا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعيينا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإيجاد فهمها ينبغى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هى حالات جرتية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

§ ٩ — ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الإفراط ، وتارة نحو جهة التفريط . لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

§ ٩ — الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة — فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفى هذا من النفع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول

في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية . — تعريف الاختيارى والاختيارى —
في نوعى الاختيارات : القمر والجهل — النوع الأول للأشياء الاختيارية — أمثلة مختقة لحوال
القوة القاهرة ، وأنها دائماً اختيارية بالجزء — في أن الموت أثر من بعض الأفعال : " الليميون
لأوريفيد " — تعريف عام للاختيارى والاختيارى — اللذة والخير لأنكرهاتنا — لأن يأخذ الانسان نفسه
باللائمة أعدل غالباً من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح
والذم لا يردان إلا على الأشياء الارادية ما دام أنه في الأشياء الارادية لا محل
إلا للعفوبل للرحمة أحياناً ، كان من الضروري عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة
أن يحدد ما يجب أن يعنى بالإرادى وبالإلرادى . § ٢ — أزيد على هذا أن
هذه المعرفة ضرورية أيضاً للفتنين لتهديمهم إلى المكافآت والعقوبات التى يقررونها .

— الباب الأول — الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والذم — ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

— للعفوبل للرحمة — وجدانات نادرة في المصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضرورى ... — لقد تعمق أرسطو في هذه الدراسة بمآل يأت به أفلاطون . فبنينى في هذا

المقام الاعتراف للتبليذ بأنه قد فاق أستاذة وأتم ما بعمله من قصص .

§ ٢ — ضرورة أيضاً للفتنين — يكون القانون تخيفاً ووحشياً اذا هو لم يتم وزناً للغرور والمقاصد .

§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل .

الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء . مثال ذلك ما إذا جبدتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء ما نخل أنفسنا بعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف . مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتيان شيء مخز، فانت على ذلك في استطاعتك أن تنجي كل الذين هم أعزاء عليك بمخضوعك، وأن تهلكهم ببابائك الخضوع، فيمكن أن يسأل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقى في البحر حمولته . ففي الأحوال العادية لا أحد يلقى في الماء الأموال التي هي في حيازته عن طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والإرادية . إنها نتيجة الترجيع حتى في لحظة إتيانها، فإف الغرض النهائي للعمل متناسب مع § ٣ - أو بالجهل - في بعض الأحوال يكون الجهل إنما ، لأنه لم من باقائه إذا لم يكن مع ذلك جهلا مقصودا .

§ ٤ - فيمكن أن يسأل - نوع من مناجاة الضمير والرجوع إليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم للشخص على ما إذا كانت التضحية التي تطلب منه لا تساوي قيمة أكبر من قيمة النتائج التي يستطيع أن يتوقعها . وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحي بكل شيء على أن يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تعبر موقف ومنطقتين على الحق .

- أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا يفذهها إذا شاء كما وضعه أرسطو فإياي .

الظرف الذى وقع فيه . عند ما يقال على فعل إنه إرادىّ أو لا إرادىّ ينبى أن يحفظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتاه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حراً ، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا ، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلّا بنا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الإطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية ، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أياً ما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلا وإنصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى ، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار ، عرض نفسه إلى اللوم الحق . لأنه ليس إلّا الإنسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ الثناء فعلى الأقل يقابل بالغفران رجل فعل ما لا ينبى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطبقها أى إنسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تحشاها ، ومن الأحوال ما يكون

— بالطوع — بل هى نصيحة يأمرها بها العقل وإن تخامع ذلك لا تزال أحرارا فى عدم الاصغاء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار — ذلك بأنه فى مل هذه الظروف تكون الحاجة إلى عقل حصيف أشدّ منها إلى قلب كبير .

— فعلى الأقل يقابل بالغفران — راجع ما ذكرناها فى أول هذا الباب .

§ ١ — ما قد لا... — هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التعبير .

الأحسن فيها للره هو الموت محتملا أقطع ما يكون من العذاب، كذلك كان في قصة "أوريفيد" فان الأسباب التي دفعت "أليبيون" إلى قتل والده ما كانت إلا هزوا .

§ ٩ — من الصعب أحيانا التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفى الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه فى غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة ومحنة جدا ، والأشياء التى يلزمن إياها الاضطراب مخزية جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ — ما هى إذن الأفعال التى ينبغى تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسرى متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللا ارادية لذاتها — التى تُجْشَم موقتا إيثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قار دائما فى الكائن الذى يفعل — هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

— الأحسن فيها هو الموت — لم يكن مثل سقراط يبعد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجنب الحكم عليه بأن ينزل لقضائه تنزلا غير محمود .

— محتملا أقطع ما يكون من العذاب — هذه هى نظرية "غرغياس" ص ٢٠٤ من ترجمة كوزان . وهى التى حققها "ريغلبوس" .

— فى قصة "أوريفيد" — قصة "أوريفيد" — هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديدو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ — من الصعب أحيانا التمييز — تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقرر به .

— يكون أصعب من ذلك أيضا — إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من التفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذى هو فى الغالب لا يستغرق إلا وقتا قليلا .

تصير في الحال المفروضة اختيارية ما دام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة ، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الخيرة التي يجب اتخاذها من ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تكثراننا ، وأن لها علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية ، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا ما دام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفعل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة إذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب ، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المنزع أن تلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الإنسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تتجذب بهذه الغوايات ، وأن ينسب الى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يقتربها . § ١٢ - فليس حينئذ من القسري واللاإرادي إلا ما كانت علته في الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذي وقع عليه الإكراه والقسر أن يكون من العلّة في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ - يزيد شبهها بالأفعال الحرة - هذا ما قاله أرسطو آنفا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - فان في هذا انكارا تاما لحرية الانسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة يدور أرسطو أيضا المعنى المصاّد ، معنى الألم . راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في المعالية الانسانية هو الشعور بخير ما .

§ ١٢ - فليس حينئذ - هذا هو التعريف الحق للإرادي . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تتج منها بوضوح تام هي أن إرادة الانسان لا تقهر ، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يغلها على أمرها بالرغم منها .

الباب الثانى

تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء اللاإرادية - الأشياء اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين آتيان الفعل بسبب الجهل وبين آتيانه دون أن يعرف الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حد الفعل اللاإرادى - الأفعال التى تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لاإرادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففى الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تشاطر فيه إرادتنا ، ولكنه لا شئ فى الواقع ضد إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألما وندما . فالإنسان الذى فعل شيئا دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله . ولكنه لا يمكن أن يقال أيضا إنه فعل ضد إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله ألم له . حينئذ فى كل الأفعال التى وقعت بسبب الجهل فالذى ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضد رغبته . والذى لم يندم على فعله هو فى وضع آخر بالمرّة ، ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا الفرق وتحديده بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦

§ ١ - إلا ما يصاب لما ألما أو نداما - لا أعلن هذا التعريف حقاً . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم لصح المعنى ، لأنه فى الواقع لا يندم غيره على الفعل الذى وقع منه بسبب الجهل الخفى ، ولكنه يمكن أن يشعر بأحد الألم وأحده . حتى كان الجهل هو الذى جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سبيل يصحح ذلك بنفسه ولا يتكلم إلا عن الندم وحده . وفوق ذلك من الممكن أن يكون الألم الذى تكلم عنه هنا هو ذلك الذى يصحب الندم دائماً .

- أنه كان يفعل بلا إرادة - لا ضد إرادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .
 حينئذ في السكر وفي الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل
 هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك
 في شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ماذا يلزم فعله
 وماذا يليق اجتنابه . لأنه بظلمة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم
 يكونون أردالا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادة على فعل إنسان
 بحجة أنه يناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله
 لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذي يصح
 اتهامه ولو كان على هذه الصورة التي يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص
 بالأشياء وفي الأشياء التي عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وإنما يكون في هذه
 الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذي يفعل واحدا من تلك
 الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعين بالضبط في الأفعال التي من

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الإنسان في حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه
 يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أب يمال مع ذلك إنه حاطى بالجهل .

— حينئذ كل إنسان شرير يجهل — لا ينبغي تحلط هذه القاعدة بهائدة أطلاقون اذ يقرآن الرد بله غير
 إرادية ، وأن الإنسان لا يكون تيريرا الا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على السرير أن يقوم جهله .

§ ٣ — الجهل على العموم — ها يتعرف المرء النحر العملي المذهب " المسائين " في الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هي اعتبارات لها أكبر وزن أمام الحاكم . فان
 الحكم يكون ظالما اذا هو لم يقدرها تقديرا . وفي علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة
 ولكنه لا ينبغي التمسى بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبيعتها وعندها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شيء يقترب الفعل فى هذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملية بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف .

§ ٥ — تلك هى ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يحتاج بمجهلها إلا فى حالة الجنون ، لأنه بالبديهة لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكن أن يقول فى معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم يتقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروپ" بأن يحسب ابنه عدوا مينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا فى حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عندما يستعدون للغلبة . § ٦ — ولما أن هذا

§ ٥ — افتاء "إيشيل" للأسرار — يظهر أن "إيشيل" أح بعض الطغوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سريف» و«أوديب» و«تيجينى» و«الزما» ... إلخ . فاحيل على محكمة «الاريوماج» حكمت ببراءة لا للأسباب التى يذهبها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التى أظهرها هو وأخوه فى «مرطون» .

— فعل "ميروپ" — وضع "أورفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسفند» لم تفصل اليها ، ومن المحتمل أن أرسطو يشير اليها لأنه ذكر مثل "إيشيل" آها .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التي فيها يتحصر الفعل ، فالذي عند الفعل يجهل واحدا من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في المقطعين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات موضوع الفعل ، وثانيا الغرض الذي يقصد من الفعل .

§ ٧ - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهل مثل هذه أن يوصف الفعل حفا بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب ألما ويستتبع وراءه ندماء .

§ ٨ - على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة القاهرة أو بالجهل ، فالفعل الإرادى يظهر أنه هو الفعل الذى أصله في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله . § ٩ - فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التي يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . § ١٠ - أما أولا فإنه اذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كائن غير الانسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق إنما لا يفعل البتة شيئا بإرادتنا الكاملة

§ ٦ - العرس الذى يقصد من الفعل - العاوس هو دائما صدبة من تسببه .

§ ٧ - أن يسبب ألما - راجع الملاحظة المذكورة في أول هذا الباب .

§ ٨ - الفعل اللاإرادى - حد الإرادى يتبع ضرورة لمقاله من حرر من اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صياغة الالهام بهذا الأخير الذى هو أحلى .

§ ٩ - الغضب والرغبة - لأما في الواقع لا نستطيع دائما اذا اعتدنا على صياغة ألما أن نختكم في أحدهما في الآخر .

§ ١٠ - اذا سلم ذلك لم عليه - تعير أرسطو موزحدا ، فاضطرت أن أوسعها لتحصيل الفكره بأجل من ذلك بيانها .

§ ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق - حصلت العبارة كما هي على صيغة الاستهزاء كما هو في أرسطو وان كان من شأنها أن تحمل المعنى عاصيا بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزم أننا حينئذ نفعل الخير مختارين، وأتأ فعل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخرية قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ - وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ - إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ - وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في اتقاء المرء إياهما . § ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فلنستتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

- أم هل لا بد هنا من التفصيل - أظن أرسطوها يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التي تقر أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٢ - الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها - يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الاشياء ما يتخلى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعبقريه والجمال... الخ فينبغي أن يضاف « والتي تتعلق بنا » .

§ ١٣ - الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة - هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ - ضلالات العقل وضلالات القلب - في هذا المعنى قرأ أفلاطون أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها - ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة في أن الأفعال التي تدفع اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق إلا بنا .

- أن هذه الأشياء - الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد — لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة —
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء — الاختيار الأدبي يمكن أن يشتبه بالتفكر الذي يسبق
مقد نياتنا .

§ ١ — بعد أن حددنا ما يعنى بالارادى وباللإرادى وميزنا بينهما، ينبغى أن تتبع
ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نياتنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى
للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ — بديا الاختيار الأدبي أو القصد هو فى الحق شئ إرادى . ولكن القصد
ليس مماثلا للإرادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى
لم نصيب من الإرادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن
يمكننا أن نسمى إراديات بواذر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار
متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ — عندما يريدون إيضاح ما هو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

— الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١٠

§ ١ — الاختيار أو القصد — اضطرت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها
أرسطو .

— الأصل الأولى للفضيلة — وعلى هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شئ واحد يمكن اعتباره
حسنا على الإطلاق ، ذلك هو إرادة صالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ — القصد ليس مماثلا للإرادة — المثل الذى يضربه فيا على هوراث فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ — رغبة أو هوى القلب — تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عثت بأن أحصل
فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وسهوه . § ٤ — إن عدم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد وبالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغباته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد، وأن الرغبة لا تكون البة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تتجه الى ما هو لذىذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشبه بالشهوة التى يوحىها القلب، ولكنه لا شئ أقل شبا بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يملها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى لس هو أيضا الارادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاحسار لا يتجه البتة الى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى طاهر الأمر مجنوناً . على ضد ذلك الارادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسير الكلمة اليونانية التى ترجعها بالاختيار والايثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحىها القلب — اصطرب أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راحع فيما سبق التعبير الذى تقرر أنها بين الأفعال الارادية والأفعال التى فعلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود . § ٨ — الإرادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الإنسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز الممثل الفلاني أو المصارع الفلاني الذي يرحى له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذي يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التي يظن الإنسان أن في قدرته إتقانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الإرادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالفرض الذي تسعى إليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه بقدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الفرض . مثلا نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التي يمكن أن نعطينا إياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقا إننا نريد أن نكونهم ، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد في أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التي تتعلق بنا .

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضا أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة ، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية ، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد مخلود الروح . وهذا خطأ فان أرسطو لم رد إلا أن الإنسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبدا على ما في هذا النسخة من الطلوس . وربما كان أحكم في العادة أو قال يمكن أن رعب المرء في الخلود .

§ ٨ — الإرادة تنطبق — وهذا أيضا يظهر أن الأولى الرعة لا الإرادة في المثل الذي يذكره أرسطو ولكنه يخلط عالما بين الإرادة والرعة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقي . فان القصد لا ينطبق إلا على الأشياء التي تتعلق بالإنسان . والرعة على العكس من ذلك يمكن أن تتعلق بكل شيء حتى بالمحال من الأشياء .

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر الترددات التي وضعها أرسطو في سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التي يجرىها الانسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان محالا أن إنسانا يشته عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكنا أن يشته عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصدنا يحدد في تحصيل شيء بعينه والبعد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه ينفعنا في فهم ما هي الأشياء ، وفيم تنفع ، وكيف يمكن استخدامها ، ولكن لسنا بالحكم نعقد العزم في خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يحدد القصد لأنه يتجه الى الشيء الملائم أكثر من أنه في ذاته مستقيم . ولكن يحدد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فنطبق حتى على الأشياء التي لا نعرفها مطلقا . § ١٤ - ومن جهة أخرى فان الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فان الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إشارته بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٢ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم - يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد مستقبيا فانه يتجه الى ما يلائم ، وإذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .
- لأنه حق - تكرير لما قيل آها .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكما - لم تثبت ما جريات الحياة صحة هذا التنبيه تماما .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ — ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ المحقق هو أنه إرادي ولكن كل فعل إرادي ليس فعل قصد، أى فعل إثارة أملاء التدبر، فهل يلزم أن يشبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذي يسبق عزما؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبي أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر.

§ ١٥ — ما نبحث فيه الآن — قد يكون من الصعب عدم الإعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ — هو أنه إرادي — وبالنتيجة حر . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده إذا لم يكن مسئولاً إلا عن أعماله أمام القوايم .

- ليس فعل قصد - قال أرسطو هذا آما .

- القصد بسبق الاصرار - لا يمكن تماما جعلهما متعديرا . فان سبق الاصرار يمتد إلى القصد من القصد .

- في اللغة اليونانية - اصطلحت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس طاهرا (في اللغة الفرنسية) كما هو في الكلمة اليونانية .

الباب الرابع

في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء الفاعلة والمشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نطلبها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هوميروس" - الحجة الأخيرة للاختيار الأدبي .

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة؟ § ٢ - مع ذلك فن المعلوم بالبديهة أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحرق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ - حيثئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلاً ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ - كذلك لا يمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائماً على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبعها ، وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلاً في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء - هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد يقف بها طويلاً بعض الشيء .

§ ٢ - ومع ذلك فن المعلوم بالبديهة - هذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول أرسطو أنه لا حاجة الى ذكره فإنه كان الأول أن يسكت عنه .

§ ٣ - القطر والصلح - ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ - الخاضعة للحركة - مقابلة للأشياء الأبدية المفروض أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ — وليس من الممكن مطلقا أيضا المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالأحول والأمطار، ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وحده كليها الكثر . § ٦ — بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الإنسانية المحضة . على هذا لا يذهب "لقدموني" يعادل فيما هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السيئين" أن يتخذوها . لأنه لا شيء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا .

§ ٧ — نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طاعتنا، وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم نتكلم عليها إلى هنا . حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بإرادة الإنسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إتيانها . § ٨ — في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للعادلة . مثال ذلك في الأبرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هجم الكلمات . غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا، والتي ليست دائما على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ — تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى — يعني الخاضعة تماما للصادفة في أننا لا نستطيع أن نسبب أسبابها ، بل لا نستطيع في الغالب تغييرها .

§ ٦ — الأشياء الإنسانية المحضة — التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ — وكل ما يكون بإرادة الإنسان — أعني كل الأحوال الحرة .

§ ٨ — في العلوم المضبوطة — سبق بأرسطو أن ذكر أنها مثلا رياضيا .

— في هجم الكلمات — في الأدب الكبير ك ١ ب ١٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر بتحقيقا .

الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطا وإحكاما من الثاني . § ٩ — كذلك الحال في البقية كلها، فتصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلا للشك والتخالفات .

§ ١٠ — تتطبق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في تفرعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفا، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصرا بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المريبة . § ١١ — وعلى جملة من القول فالتا لا تعادل على العموم في الغرض الذي نبغيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه، ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل تمكن إصابته . فاذا كان هناك عدة طرائق لاصابة الغرض ، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاه . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساعل

— أقل ضبطا وإحكاما من الثاني — يظهر في الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجباز الى درجة لا تكاد تصورها . ويمكن أن يرى ذلك في كثير من أقوال "أبقراط" .

§ ٩ — في الفنون أكثر منه في العلوم — ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا مناص منه . فانه يمكن التردد بين عرضين مختلفين وحينئذ

يعادل المرء لمرة أحدهما يؤثر التزامه .

الإنسان كيف يصيب الشيء الذى يرغب به هذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آخر ما يستكشف من هذا التنقيب . وفى الواقع متى عادل الإنسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاها .

§ ١٢ - مع ذلك كل بحث ليس بالبدئية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأول الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فيلنذ يجتهد الإنسان فى عمله ، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ - إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى نتخذ ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذى يلزم توسيطه .

- يجرى تحليلا - لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية إلى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ - كل بحث ليس بالبدئية معادلة - هذا محذور إعمال العقل ليس التردد فيه ممكنا .

§ ١٣ - أو بواسطة أصحابنا - التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة :

« بواسطة أئالتنا » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ - على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ - بالنتيجة ليس في الغرض تحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي اليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية انخاصة ، مثال ذلك لا تعادل لمعرفة ما إذا كان ماتحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوما كما ينبغي ، لأن تلك إنما هي أشياء يكفى الحس في الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائماً وفي كل ، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ - ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن رد علة الفعل الى ذاته ونقلها الى تلك الملكة التي هي فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترأى بجلاء حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التي اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - أشياء أخرى غير ذواتها - وأقل ما يكون اللذة نفسها التي نصيبها منها .

§ ١٦ - على الأشياء المشخصة - التي يحكم فيها الحس وحده ويوقفا عليها .

§ ١٧ - قد تعين من قبل - في حين أنه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفاً من قبل .

- وتسير الملكات الأخرى - العقل .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترأى "هوميروس" ... - اتخذ "هوميروس" عمدة في هذا ل يظهر

فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعنى أرسطو .

§ ١٩ - حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشياء التى نتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يضاح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل إلى الغرض المطلوب .

§ ١٩ - ثم نرغب - كان ينبغي ان يقال «زيد» . لأن الرغبة هى بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا فى شيء . وبالبديهة هى لا تأتى بعد تدبر ناخب . فانها تتولد فىنا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحيانا لا تقاوم رأيا القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط - هذه عادة أرسطو فى توافقه عند ما يتكلم عن «ولفاته» . وعلى رغم بعض الهبات التى اضطرتت إلى بيانها فإن هذا الرسم «البسيط» هو صديق بديع لا شيء أرفع منه فى علم الأخلاق .

الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - اصباح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن الانسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الانسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذي يُطلب . ولكن هذا الغرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ - فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع في هذا التناقض : أن ما يريده الانسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه فيجيب لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى اذا زُعم أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذى يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط انه الخير - وهذا في الواقع شيء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل إلا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون ماضياً . يمكن أن يتخذه ولكنه خير آثم اذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما يلي .
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلميذه من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق أن الانسان يتخذه بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تعبير في وهما خيراً على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحلين ليسا مقنعين تماماً لزم القول بطريقة مطلقة اتباعاً للحق أن الخير هو موضوع الإرادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حينئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشرير الأمر موكول إلى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها ، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض ، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضاً عن الأشياء المترة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائماً أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعاً للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فمنها ما هي على الخصوص بحيلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص — هذا حتى إلى حدة ما ، ولكن هالك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— في وهما خيراً — تلك كانت النتائج المتطرفة التي كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الإرادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وأنه ليحفظ على الطبع الإنساني كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغي أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل ينحصر جلّه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالتقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعالمى فان خطاه يأتى على العموم من اللذة التى تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العالمى يختار اللذة التى يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالتقاعدة والمقياس - ليس في الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلقف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما علوا فيه .
 - يأتى على العموم من اللذة - هذا معنى أفلاطونى تماما .
 § ٦ - اللذة التى يظنها الخير - هذا الوم فاش في العمل للغاية .

الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين - وأن المقويات التي يضحونها في قوايهم ثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن نتصرف في عاداتنا، فلينا أن ننظمها خشية أن نجربنا إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك محل اللوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعى محض - أنها نتج من العادة التي كوهنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ماخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الغرض الذى يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل الى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذى تراض فيه جميع الفضائل في الواقع . § ٢ - حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنسبة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخل . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا فني بأخيار وأشرار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبيرك ١ ب ١٥ وما بعده . وفي الأدب الى أويديمك ٢ ب ٨

وما بعده .

§ ١ - الميدان الذى تراض فيه جميع الفضائل في الواقع - الفضيلة ارادية في الانسان وبالبيع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالتضاد لنظرية أعلامون التي تفيد أن الرذيلة لا ارادية . § ٢ - كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا - نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — خير أن القول بادئ بدء "لا أحد شئى برضاه ولا سعيد رغم أنفه" قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، فى الحق ليس لأحد السعادة التى تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هى إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التى فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بدائية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التى هى منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التى أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصى لكل منا، وبشهادة المقتنين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلها كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل حلة له . وهم على ضد ذلك يكافئون ويشترفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديهة يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدًا للأولين . § ٧ — ولكن فى جميع الأشياء التى لا تتعلق بنا، فى جميع الأشياء التى ليست إرادية

§ ٤ — خير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه يديها بوجه هذا الانتقاد إليه .

— ولا سعيد — السعادة التى تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما فى حق أستاذه .

— السعادة على رغمه — يعنى أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التى تؤتيها الفضيلة يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه بمجهودات جدية .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفى هذا انكار لكل حرية فى الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقتنين — إن هذه الأدلة التى تحتذى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هى فى الواقع فاعلة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلى الضمير الذى يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن فى جميع الأشياء — هذا ما يعنيه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصى لكل منا" . فن البديهى أننا لا نستطيع أن تلقى أدنى التفات الى تلك التعريضات بل نعتبرها هزوا وعدبة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يماننا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دمنا في الواقع لا يقل ألما بذلك التحريض . § ٨ - وإن المقتنين ليذهبون في الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو في الشخص ما دام أنه حري أن لا يسكروا أن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقتنين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يعلموها متى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . § ٩ - كذلك هم يَقسُونَ في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يبيح إلا من الإهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر في اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ - ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم تربيهم لحياتهم . فاذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فأنما ذلك خطأهم : بعضهم

§ ٨ - المقتنين - هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد في جهل القانون " ومهما ادعى الجاني أنه

لا يعرفه ذلك ليس بدافع عنه العقوبة في شيء .

- يصاعفون العقوبات - في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يستند

هذا القانون الى "فيناكوس" .

§ ١٠ - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للتربية والقدوة .

تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المسائدة وفي إفراطات مجبلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هذا بمنال جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبون على فعل ما بعينه أنهم يصلون الى استطاعة التزامه على الدوام . § ١١ - عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده لإرادة أن يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا فانما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ - أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلًا فلن يكفى أن يريد لكيلا يكونه بعد وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية في الحال بمجرد رغبته . في الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط ورفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقدم في هذا السبيل فليس في وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو في مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول - انما يقصد أرسطو أفعالا بذلك ويظهر أن له عليه الحق وإن كان المبدأ الأفلاطوني يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ - فلن يكفى أن يريد - مشاهدة عميقة ترد في جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بحجر فانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن
ليتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة
الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرير والفاجر فانه كان يتعلق
بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . ولانه لبعض إرادتهما أن صارا
فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ - لكن ليست رذائل النفس فقط هي الارادية ، بل في كثير من
الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحيلثد نحن نعيها كما نعيب الأولى على السواء .
على ذلك لا يعاب على شخص تشوهه طبيعى . ويعاب على الذين ما جاءهم هذا
التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والدمامة
والنشوهات ، أفعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر
مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرثى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق
الى ذلك الذى يصيره عبادة السكر أو بآية رذيلة أخرى . § ١٥ - حيلثد بالنسبة
لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا .
وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع
الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

- لم يعد في ملكهما أن لا يكوناه - يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ افلاطون بايضاحه اياه . ولذلك قال
فيا سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الاطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصير
رذيل لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صار مرة .

§ ١٤ - رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك - قياس حق في الحدود التى حصره فيها أرسطو
حصرا محكما .

١٦٤ — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
 « يرص فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للراء سلطان على ظواهر خياله، ومثل
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلاً يظهر له الغرض الذى يزمعه ،
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسئولاً عما له من الخلق إلا الى حد معين »
 « فليس مسئولاً كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التى تظهر بها الأشياء »
 « لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذى يعملهُ ، وإنه لا يرتكب هذا الشر »
 « إلا بجهله الغرض الحقيقى ظاناً أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذى
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقى فى الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »
 « الحر للراء ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز
 « الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيقى . ولكنها هبة من الطبيعة أن
 « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرّد الولادة . وهذه الملكة التى
 « هى أعظم جميع الملكات وأجلها والتى لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آثر »
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقاً . وإن الكمال
 « التام الحقيقى لطبعنا لا ينحصر إلا فى تلقى هذه الهبة فى كل عظمتها وجمالها »
 « حينئذ نولد . »

١٧٤ — إذا كان كل هذا حقاً فإنى سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل
 فى وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذى يظهر به الغرض ويبقى لابساً له

١٦٤ — غير أن هذا مورد اعتراض — إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض فى م أفلاطون، ولكن
 من الواضح أنه ينسبهُ إليه دون أن يعين ذلك تعييناً بمقدار ما قد فعلت .

١٧٤ — إذا كانت كل هذا حقاً — جواب أرسطو لا يظهر جلياً جدّاً وعلى الأقل فى بعض
 التفاصيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . وبجمل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلا ن كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ - إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ؛ أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا فن المحقق أن الرذيلة لإرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ - وبالنسبة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أديبا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمماثلة فى العلة بينها وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ - والحاصل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وطادات . ولقد عينا العلل التى بها تكون

الذى يطله يناقض نفسه باعتراؤه بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكى يكون أجلى من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ - فن المحقق أن - هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ - وبالنسبة - الرذيلة إرادية إذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ - وبالتخصيص - هذا التخصيص لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول

إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضا إن الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن تنتج تلك العائل ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائما ما نكون لأفعالنا من الأول الى الآخر طرفين منها في كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا تنصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بحض إرادتنا أن نسير هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بخصوصها ما هي ، وعلى أى شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدأ بالشجاعة .

§ ٢١ - هل أن الأفعال - هذا التصور على صدقه لا يظهر أنه في محله هنا . وربما كان تحررنا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال أننا لما لا تنصرف في العادات الاعتدائها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بخصوصها - الواقع أن بقية المؤلف كلها بصدد تحليل المصائل الخصوصية ، في حين أن أقله كان بصدد العموميات المجردة .

- ما عددها - لم يدع أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل بالضبط .

- لنبدأ بالشجاعة - لاحظ المسبو "زل" أنه على رأى "مورى" "وجيفانيوس" أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفعة في درج الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل ، ومن العدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التي شهدها هو الدرجة العليا . وان "اسطراط" يتخذ نفسه عد ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجل القصائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفى في جعل المرء فاضلا .

الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور -
تميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اعتدائه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر
عنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف . أعظم خطر
هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجراءة فذلك ما قد سبق قوله .

§ ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما
هي الشرور . من أجل ذلك يحد الخوف بأنه تصوّر الشر . § ٣ - نحن نخاف
حينئذ الشرور من كل نوع: العار، والفقر، والمرض، والقتل، والموت . غير أن الرجل
الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضدّ جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضدّ ذلك
من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف
ويكون من المخجل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار
هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضدّ
وغير شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا ، لأن فيه نوعا من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الى أويديم . ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحدّ الخوف - لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أعلن أنه ليس
لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ - ولئن دعى أحيانا شجاعا - ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فانه
لا يمكن أن يقال على لص إنه شجاع لأنه يقتسم العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ — ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألماها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يقتحم بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز ، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبنا في مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون بثبات فقد الثروة . § ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو سرا آثر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا في انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ — ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة في الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة ، لأنه هو آخر كل الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الانسان .

§ ٧ — ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر في مكافأة الموت في جميع الأحوال بلا تمييز ، في غرق أو في مرض مثلا . § ٨ — في أى الفرص إذن تستعمل

— هو أيضا ذلك الذى لا يخاف — شبه بسيط في التعبير . وفي حقيقة الحال المعنى مختلف جدا .

§ ٤ — الفقر ولا المرض — لقد اعتنقت الرواية هذا المبدأ في كل امتداده ، وقد وضعه أفلاطون في "غريغياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .

— ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا — كما قيل آفا على الرجل الذى لا يخاف العار البتة .

— ولكنهم مع ذلك كرماء — ويحتملون صروف الدهر بشجاعة .

§ ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال — ربما تمكن المنازعة ها في فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا يضطر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينيئى أن نحرم "أبيكتيت" وصف الشجاعة ؟

§ ٧ — في غرق أو مرض — يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة في أحد الطرفين أو في الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأجملها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يترأى فيها الموت مخوفاً بالخطر الأعظم والأجمل معا . إنما هنالك أيضا ما يبرر تلك التشايف التي تبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ — على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جميل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تذهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ — ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن يأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا مجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ — يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أوبق .

§ ٨ — يجدها المرء في الحرب — لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أخص المشاهد وأشدها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ — أمام موت جميل — ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا لقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ — فليس هو ورجال البحر سواء — الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص في الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل - حد الشجاعة الحقة - إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السليتون - الرجل المتور - الصلف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن - الانتحار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . وإتنا نعني بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات العادية للإنسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن أن يُفزع عقلا متمتا بأدراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق في العظم وفروق في الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يتعرض ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل مما يلزم، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ١

§ ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

- الأمور التي تطمئن - هذا التعبير له في لغتنا (الفرنسية) شيء من غير العادي ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الإنسانية، يذكّر الإنسان بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هي مهمة في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف ما لا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضا من أن الخوف لا مبدله في اللحظة التي يخاف فيها ، أو من أن الانسان يتخدد بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التي تطمئننا عوضا عن أن نخيفنا . § ٥ - فالذي يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله ، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة في الوقت الملائم ، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة ، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأفعال الخاصة هي دائما مطابقة لخلق الفاعل ، ولما أن الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التي يرمى إليها في كل واحد من أفعاله هي مطابقة لهذا الفرض الشريف . وكل شيء ليس معينا إلا بالغاية التي يحمل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - ينبغي أن يقارن تحليل الشجاعة هذا لتحليل أفلاطون وعلى الخصوص في "لاشيس" ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم في "القوانين" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفي "الجمهورية" ك ٣ ص ٢١٣ وما بعدها . ويمكن أيضا مراجعة "اكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يتخدد - يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاك نحو النظرية الأفلاطونية .

§ ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك رد الفضيلة تماما الى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فانه لا يعلم ما يفعل .

- وطبقا لأوامر العقل - مبدأ أفلاطوني قد التقطته الرواية وعممه .

عليها، وبالنسبة لانما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحقة .

§ ٧ - أما الأخلاق المعيبة هنا بالافراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسم باسم خاص، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . لأنه عدم إحساس على الإطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لازلزاله الأرض ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السليين" كذلك كانوا يفعلون . والذي عيبه هو إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحقة يسمى متهورا . § ٨ - وقد يظهر المتهور أحيانا بأنه ليس إلا صلفا ومراثيا في الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهر ما هو الرجل الشجاع في الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه تقليده فيه . § ٩ - لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجا من الإقدام والجبن . وإن هؤلاء الناس المملوئين حدة متى لم يكن شيء يخاف، لا يعرفون البتة أن يقتصحموا الخطر الحق . § ١٠ - والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ - الشرف والواجب - هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة، غير أن أرسطو ربما لا يحسب حسابا للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مراكزا كبيرا .

§ ٧ - وقد سبق بنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

- "السليين" - أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعاني مفصلة أكثر منها هنا .

§ ٨ - المتهور أحيانا - إن المتهور بمعنى الكلبة لا يتقهقرا أمام الخطر وليس نخورا . ولكن يجب أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

جبان، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تجعل الانسان يخضع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتنبه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ - وبالتبع يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، في حين أن المقدام هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ - على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم مادم بالاضافة الى الموضوعات أنفسهم . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالافراط ، والآخرون بالتفريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قويا ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بجدة الى ما بين يدي الخطر ، لكن متى جاء الخطر تفهقوا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل مملأى بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تلقى في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي بينهاها وأن

§ ١٠ - التي ذكرناها - في أول هذا الباب ر . ف ٤

- بعدم الطمأنينة - لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ - إدراك الرجاء - عبر المتن بكلمة واحدة هي أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطررت

للتبيريتهما .

§ ١٢ - بالاضافة الى الموضوعات أنفسها - أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

- لكن متى جاء الخطر - تكرير لما قيل آنفا .

الشجاعة الحققة تتمتع بالخطر وتحمله، لأن الواجب يقضى باحتياله، أو لأنه يكون من المنجمل التغلغل عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة ، فذلك ليس من شأن رجل الشجاعة، بل هو حرى بالجهان . وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحيث لا يقتنع الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يطلب الموت فقط لأنه يراد انتفاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هي تقريبا كما رسمنا .

١٣٩ - فان الموت فرارا من الاملاق - هنا يحزم أرسطو الانتقاد كاحتماله من قبل أفلاطون والفيثاغوريون .

- بل هو حرى بالجهان - هذا الحكم فاس ولكنه حق .
 - انتفاء الألم بكل ثمن - يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .
-

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" . الجنود
الطيحون خوفا من رئيسهم - (٢) شجاعة الخيرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجند هم غالباً
أقل اقداً من أهالي المدينة . راقية هوميوس - (٣) شجاعة العصب . نتائج العصب . لوكان في العصب
مدبر لصار شجاعة حق - (٤) الشجاعة التي تأتي من الثقة بالنجاح . الاقدام والثبات في الأخطار العبيانية -
(٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق .

§ ١ - اللغة العادية تميز أيضاً أنواعاً أخرى من الشجاعة، يمكن أن يعد منها
خمسة أصلية . بديا الشجاعة المدنية التي تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التي
وصفتها آنا . فان أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار اهتاء
للعقوبات أو الإهانات التي يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات
التي يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هي التي عندها
الجن مدموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ - أولئك هم الأبطال الذين
يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميدي" و "هكتور" . إذ يصيح هكتور :
"بوليداماس بادئ بدي سيلومني" .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب إلى أريدم ك ٣ ب ١

§ ١ - يمكن أن يعد منها - لا يعي أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك التي . ومن خمسة
الأنواع التي يذكرها هي في الواقع مختلفة حد الاختلاف .

- الشجاعة المدنية - عارة أرسطو بالصبط هي « الشجاعة السياسية » ومن الأمثلة التي يوردها بين
فكرته حيريان .

- التي وصفاها آها - يعني الشجاعة الحق .

§ ٢ - إذ يصيح هكتور - الالادة . التبد الباي والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذا يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :

لقد أكرهت ديوميد على الفرار".

§ ٣ — إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التي تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير. فما نطمع فيه إنما هو الشرف، وما نخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا. § ٤ — وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للأكرام الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم. ومع ذلك فإن هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون ليعامل حياة شريف ولكن بالحرى بعامل الخوف، وإن ما يريدون اتقاءه أكثر هو العقاب لا العار. فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامره ضربة لازب. وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فاراً عن فتته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

— "ديوميد" — الاياده. النشد الثامن، البيت ١٤٨ وإن أرسطو يكرر هذا الشاهد المختص "هكتور" في الأدب الكبير في الأدب إلى أوديم.

§ ٣ — الى تكلمنا عنها بادئ الأمر — الشجاعة في علمها وفي حقيقتها. راجع الباب السابق.

§ ٤ — يقول "هكتور" — ربما أخطأ أرسطو في أن نسب الى "هكتور" ما هو منسوب الى "أعامون" من التهديدات. الاياده الشيد ٢٢ البيت ٣٩١ ولأنه يستشهد أصحابه الذين في كتاب السياسة ر. ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتي الطبعة الثانية. ولكنه في كتاب السياسة عزاه، الى "أعامون". ومع ذلك هي الموضع مخالفة لص "هوميرس" كما هو من أديا الآن. وإن الذي أوقع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عنها بمباراة محطلة في موطن آخر من الاياده. راجع ذلك الموطن الشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده.

§ ٥ - ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرهم بأن يضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتحلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفون جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه بأنونه . ولكن الانسان لا ينبغي أن يكون شجاعا بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجليل أن يكونه .

§ ٦ - التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرتئى أن الشجاعة هي علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا في كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب ، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلشى الخطر أمام أعين الجنود المجربين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ - وهناك نبتة أخرى للحبرة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلا كثيرا وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم ، والفضل في ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل وإبقاء العوارض في آت واحد .

§ ٥ - لأنه من الجليل أن يكونه - وحياة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ - ساع لسقراط أن يرتئى - راجع « اللاتنس » ص ٣٧٢ و ٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة مسيو ف . كوران . و « الفروطا عوراس » ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل طريقة أفلاطون بقصد الى إصلاحها بل الى تزيينها في بعض النقط .

أنها تمنع العسكر في أمور الحرب - غير حاف قيمة العسكر المعتادين على الحرب .

§ ٧ - تقيحه أخرى - ملاحظة حققة .

٨٩ - حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القليل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون التزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد ألدانا . § ٩ - يصير العسكر جبنا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أحط كثيرا في العمد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفارين في حين أن الأهالى يثبتون في مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفترقوا وبدأ لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادئ الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شئ، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ - أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشته به ، فيعد رجالا شجعانا أناس ينعمهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقض

٨٩ - حتى ليخيل أنهم - تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ - يصير العسكر جبنا - إن تاريخ الحرب به ألف مثل من هذا القليل .

- هرميوم - موضع من البيوسيا في مدينة كورونى ، حيث فر العسكر البيوسيون . وأهالى كورونى الذين علقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاوموا بشجاعة واستسلموا حتى أتر رجل منهم . ر . ر . شرح أسطراط .

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شئ - أسطراط على آثار إيفور وآخرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر البيوسية الى الخوف الذى اعتراهم حين رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا اتخذ الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال "هوميروس" :

"إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه"

أو قوله :

"يوقظ في صدره قوته وغضبه"

أو قوله :

"وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ...

وكان دمه المضطرب يغلي في قلبه"

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقاً لا يفعلون إلا بإحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على الضد لا شجاعة لها إلا بتعريض الألم فيلزم أن تُضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد إلى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الألم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر بشيء مما يتهدها .

§ ١٠ — إن الغضب الذي شعر به — الألياذة — النشيد ١٦ البيت ٥٢٩

— في صدره — الأوديصة . النشيد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن في النص الحالي "لهوميروس" .

§ ١١ — إلا بإحساس الشرف — ذلك في الواقع هو الشجاعة الحقّة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال

على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب أخير أنفسهم متى جاءت كأن عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك طفلها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون في الغالب فعلا من الجرأة بمكان .

١٢ § — حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فإن الشجاعة التي يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هي تلك التي يولدها فينا الغضب، بل قد تصير الشجاعة الحقة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لغرض معقول . ومع ذلك فإن الغضب هو دائما إحساس مؤلم، على ضد الانتقام فإنه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى التزل بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل المهادى، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شها بالشجاعة بعض الشيء .

١٣ § — كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

— أخير أنفسهم متى جاءت — إشارة الى التشبيه المشهور الذي استخدمه "هوميروس" ليشل "أچاكس" بكونه لم تحفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

— فعلا من الجرأة بمكان — ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

١٢ § — إحساس مؤلم... لده — حينئذ الألم أو اللذة هو الذي يدفعنا الى أعمال الشجاعة، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب، والتهوة هي التي تحببها كما يقوله أرسطو .

١٣ § — كذلك لا يكون الانسان شجاعا — هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء صليدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى يظهر عليه
العلمانية . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب
الشريفة التي يبتناها آفها . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد
قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فما هم بأقل خداعا
لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحمي
الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحق كما رأيناه ،
يتجشم كل ما هو مخوف ، أو ما هو كذلك في ظاهر الأمر لدى قلب الانسان ، بسبب
أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يفتححه . § ١٥ - ترى
أيضا لماذا يرى أن في احتفاظ المرء باقدامه وسكينة في الأخطار الفجائية من
الشجاعة الحق أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل بزمان طويل . لأن الاقدام
يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعود به وأنه قليلا ما يأتي من التدبر الذي
رتب من قبل . فان الأخطار التي توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى
وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضي هي وحدها التي تقودنا في الأخطار
خبر المتظرة والفجائية .

- وجه الشبه - بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحق .

- التي يبتناها آفها . ر . الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجند المدربين التي ذكرت آفها .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هذا هو التنبه السابق آفها .

§ ١٥ - في الأخطار الصعائية - إيضاح حسن لواقع لا حدال فيه . وعلى هذا يصح الاسان

بشجاعة "فريسيوس" الذي لم يجرؤ لما رأى بغاة فيل "پرهوس" .

١٦٩ - وآخر قد يكفي أحيانا جهل الخطر للظهور بالشجاعة . فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل في الظفر . لكنهم أيضا أقل استحقاقا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا ، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض المخطات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا ، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتيين" ظانين أنهم من أهالي "سيسيونيا" .

١٧ § - يمكن اذن أن يرى جليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحققة . ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه .

١٦ § - وآخر - الصرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تحمى . لا من الجهل .

- أدنى احترام لأنفسهم - أطل أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبادة قد استعنت بأوليات مختلفة .

- "للأرجيين" - "إكمينوهو" في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ صبة هرمان ديدوت يرى هذه الواقعة بشيء من التصيل .

الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصادر - الفضية على العصور
تقتضى ضمها ومجهودات مؤلفة - حاتمة نظرية الشجاعة .

§ ١ - ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها
بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي
موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد
ويسبق في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذلك الذي لا فضل له الا في تجويد
اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ - حينئذ يشترط في من يسمى شجاعاً الصبر على
المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمراً صعباً جداً يكون
الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة .
§ ٣ - ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذيذ جداً
وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تمنع عما جاذبها القوي . يمكن أن ينساهد

الباب العاشر - في الأدب الكبير ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أو بديم ٣ ب ١

§ ١ - في أحسن الخوف وطمأنينة - راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة" .
- في الأحوال التي هي موضع خوف - ذلك في الواقع هو المعنى الذي يؤدي الشجاعة في الأذهان . على
المعنيين يشبه أحدهما الآخران جداً . ولا يصحح النساء أن يطمئن منه إلا حيث يكون للخوف
محسوس .

§ ٢ - كما قد قيل شك في أن رسلطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت
المشهور من قوله " هو بود " . " لأعمال وأيام " ص ٢٨٠ من طبعة « ميريس دندو » وأما
أيضاً « دوس سورس » ص ٧٧ ترجمة هكتور كورال .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذينة جدًا لديهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يقومونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار في ذلك عديدة ، والفرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ - اذا كان الأمر كذلك واذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة ، وأنه لا يتعترض لها إلا اذا كان مكرها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالنسبة لسعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس أنفس النعم التي هو يقدرها حتى قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شيء ، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الحروب . § ٥ - على أنه في تعاطي كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة إلا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ - في مباراة الجباز - لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثلا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمناهب في سبيل مكافأة ضئيلة .

§ ٤ - اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة - التشبيه ليس عاية في الوسط وإن جراء الشجاعة عظيم جدًا ما دام أنه رضا السرية الذي يتوله من القيام بالواجب .

§ ٥ - بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة " كست " في مقالته الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدري اذا كان أطلاطون والرواقيون يكوون من رأي " كست " وأرسطو . راجع " انتقد العقل العملي " ص ٢٦٩ ترجمة برني .

٦ § — على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم منزلة أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضا لأجر زهيد .

٧ § — هالك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكون فكرة مضبوطة نوعا من ماهيتها مما قد ذكر .

٦ § -- لا شيء يمنع . يظهر أن هذه الحملة تتعلق بما قد قيل آنفا على شجاعة الجند وأنها هنا ليست في محلها .

ان نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الى أو يديم واردة على هذا النحو تماما أو تقريبا . وإن أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أخرب للشجاعة . والمبارق هو فقط أن هذه الخمسة الأخرى ليست مرتبة على هذا الترتيب .

الباب الحادى عشر

فى الاعتدال (المقة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط — لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة — عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللس على العموم — مثل ” فيلوكتيس الأركسى “ — خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى مما — عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللس الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ — لتتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فان الفجور الذى يحتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولتقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ — ولنقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلاً لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الإحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشئ الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢

§ ١ — الأجزاء غير العاقلة للنفس — راجع ما سبق آتفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هو ذلك الذى كل عمله أنه يطعم العقل ولا حظ له منه . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

— قلنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — إنه معتدل أو غير معتدل — يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أناه أرسطوفيا بل فيما يختص بلذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبغي . ويمكن أن يخطئ المرء فيها اما بالافراط واما بالتريط .

الى اللذات الأخرى التى ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة وحكاية القصص
ويقضون أيامهم فى أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا
لا نسميهم عديمي الاعتدال لاهم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم .

§ ٣ - الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن ، بل لا على كل اللذات البدنية
بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات
التي تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين .
ومع ذلك يمكن أن يفكر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى فى اللذات
من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغي ، واما أن يُفسد فيها سواء بالافراط
أو بالتفريط . § ٤ - ويجرى هذا الجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر
البتة فى أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرطون فى تعاطي الموسيقى
وأعمال التمثيل ، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .

§ ٥ - كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة
وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البخور
إنهم عديمو الاعتدال فى أمر الروائح ، بل نقوله بالحرى على أولئك الذين يحبون رائحة
الأعطار والتوابل ، لأن الناس عديمي الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها
تذكرهم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ - وربما رأى أناس آخرون

§ ٣ - الاعتدال - هذا هو مميزة الحقيقي حيناً يراد تمييزه بوجه عام وحيناً لا يطبق على الملكات
المنوية ببعض قيود لموية .

§ ٥ - إلا أن يكون غير مباشرة - يعنى بالتذكير الذى تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التي
توقظها

- الأشياء التي يرغبون فيها بشغف - يعنى ها لذات الحب كما يعنى هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حيثئذ يكون تذوق اللذائذ من هذا القليل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شد ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الوسطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة فى الشعور برائحة الأرانب ، ولكن لها لذة كبرى فى أكلها وإنما الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى اقتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى "أيلا أو أى عذرية" بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حيثئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هى غير جذيرة بالانسان وأنها سبعية . § ٩ - الحواس التى ترجع اليها هذه اللذات هى البس واللذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا الى حد محدود جدًا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاحساس محل للعذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - بديهي أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا استطع مقاومة الغريزة التى تفوقها .

- أيلا أو أى عذرية - هذه هى تعابير "هوميروس" بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سيسد جوعه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يسد اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا الى حد محدود جدًا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أرسطو يرد لذات الذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنبذة أو يذوقون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراء لذتهم، بل هي في الاستمتاع ذاته الذي لا يحصل البتة إلا باللس في لذات الأكل والشرب، كما في تلك التي تسمى لذات زهرة (فينوز) . § ١٠ - فإن نهما مشهورا هو " فيلو كسين الايركسي " كان يتقن أن يصير زوره أطول من زور " غرينيك " وهو يعتقد بحق أن لذته في البطننة كانت تأتي من حاسة اللس وحدها . اللس الذي هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الإنسان فما ذلك من حيث إنه إنسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء مما هو بهيمى في التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص في المكوف عليها وحدها . فانه يخسر فيها حينئذ أرفع اللذات التي يمكن أن يعطيها اللس . أعنى تلك التي تحصلها الرياضات والدلوكة في الجباز والحرارة المنعشة التي تتولد عنها ، لأن اللس كما يتمتع به الشره ليس في البدن كله، بل هو ليس إلا في بعض أجزاء خاصة من البدن .

الى لذات اللس ، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الحلق محل نزاع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادى بين الحواس .

§ ١٠ - " فيلو كسين الايركسي " . وفي بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفي الأدب الى أريديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا التهم المشهور . وربما كان ينبغي أن يترجم هكذا : " فيلو كسين ابن ايركسيس " . ولكنى آثرت العبارة الأخرى ، فان " ايركسي " كما هو معلوم مدينة في " صقلية " وان المطبخ الصقل كان ذا شهرة عظيمة في الأزمان القديمة .

- أ كز جميع الحواس شيوعا - فان جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للإنسان .

- الرياضات والدلوكة - من الغريب وصفها بين اللذات وخصوصا جعلها لذات راقية بل أرق من

اللس . ذلك ذوق خاص .

الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الانسان بادراكه في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب في الشهوات الخاصة بالانهاك فيها على أوصاف قليلة الملاحة . الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذائذ هو شيء نادر وليس من الإنسانية في شيء - مميزات الانسان المعتدل حقا .

§ ١ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتهيها الانسان بعضها ما يكون بالبسيطة عاما لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التي تضربه علينا ، فلهذا الغذاء مثلا هي طبيعية محضة ، لأن كل انسان يرغب في الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفي الغالب يشعر بهاتين الرغبةيتين معا كما يشعر على قول "هوميروس" "بالرغبة في صاحبة متى كان شابا في ربيع العمر" . § ٢ - ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعضها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعضها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا ، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين ، وبالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أحلى من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ - حينئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ ، بل في الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أعنى الى جهة الإفراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن ينسج الانسان فوق الحد ، ذلك

- الباب الثاني عشر . § ١ - على قول "هوميروس" - الإلياذة . السيد ٢٤ - ص ١٢٩

§ ٢ - أن من الشيء ما هو خاص بنا - وهل يقف أرسطو على أمر هومر - ابسمة واستدسية بهذا المقدار .

§ ٣ - من النادر أن يقع الخطأ - فان الأدوا المصادفة للطبع هي في الواقع أدوا استثنائية .

ذهاب بالكمية التي يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤتينا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطين أولئك الذين يرضون هذه الرغبة الى ما وراء حد الضروري . وهؤلاء هم دائماً تقريبا طبائع خسيصة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ - غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعاً . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعاً للشهوات التي تستولى عليهم يحرمون، سواء بحبهم أشياء لا ينبغي حبها، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العاصي، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أوفى وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديم الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات ، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجنى الناس .

§ ٥ - حسبنا هذا القدر في إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر اللذات وأنه مذموم .

§ ٦ - أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر الإنسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب عديم الاعتدال إذا هو لم

§ ٤ - في أمر اللذات الخاصة - فلهذا يرأسها آراء أصحاب الداد : اللذات العامة لجميع الحيوانات . واللذات الخاصة بالإنسان . ويمكن أيضاً أن يعنى بذلك اللذات التي هي شخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ - في أمر اللذات - بناء على ما تقدم يكون الأول هو تحديد المعنى ومال : «بعض اللذات»

§ ٦ لا يكفي ... أن هو الإنسان على معاناتها - ينبغي مريد ذلك أن ، ما بها سوء من الرق ، وهذا هو الذي قرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا باللذة ، فلا يقال على

يستطيع احتياطا . وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذى يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هي التي تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذى يتحشمه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إثارة موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضحي بها في سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاد طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هي دائما مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هي التي توجد الألم .

§ ٧ - ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كانت هناك كائن لا شيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أى شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هذا الفرق اللغوي الدقيق كان سائفا في اللغة اليونانية كما هو في لغتنا (الفرنسية) .

- اذا هو لم يتألم من فقد اللذة - وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ، صدقه في الفرنسية كما صدقه في اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ - من يخطئون بالتفريط - ربما كان أرسطو لم يتبسط في هذا الضعف الملازم لجميع الانسان مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكما .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي تشغف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحري بكرامة لهذا الاستمرار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كائنا ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . رغباته هي دائما معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتقن جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضدّ اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا ما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل - هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال .
- ما يقتضيه العقل القيم - هذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواقية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق متطوية تحت هذا المبدأ الذي جمعه أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظم .

الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلبها الانسان بالطبع - عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن .
فإن منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذي يعانيه ويفسده ، أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك . فهي إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجتز علينا اللوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجعانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسمح في الحياة عديدة ، وهذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فإن الجبن لا يظهر أنه إرادي على السواء في جميع الأحوال متى خُص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألماً في ذاته فعلى الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألم يخرججه عن رشده

الباب ١٣ - § ١ - أدخل في باب الارادية من الجبن ألم كان تحليل الاعتدال قد في بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ - تجتز علينا اللوم بحق - ومع ذلك فإن الجبن يجتز علينا من انهم أكثرهم تجتز عدم الاعتدال . فانه فيما يظهر أشد امتحاناً وأشد تضاداً لكرامة الانسان .

§ ٣ - إرادي على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جمعه في قسم واحد .
الانسان عن انسانيته فلا يبق فيه إلا بهيمته التي هي مستعدة لطاعة جميع الغرائز التي تسلك . وسوء تصرفه .
- يخرججه عن رشده - ويمتعه من ضبط نفسه حتى في الظروف العصيبة التي يكون الأمر فيها وجوب

ويدفعه الى حدّ أن يُلقي أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعقوبة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ - بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضدّ ذلك ، فإن كل واحد من الأفعال الخاصة التي يخفى المرء نفسه تأتيا هي إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب في أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ - ونحن نطبق هذه الكلمة عليها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمننا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن بديهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلت اسمها عن الأولى . § ٦ - يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغى أن يردّ الى الاعتدال وأن يهذب تهذبا كل ما من شأنه أن يؤدى الى الميل للأشياء الوضيعة ويتمو بعد ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هي الحال التي فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة ، ولا شيء يعادل فيهم حبهم الجاهل للذة . § ٧ - اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

- إكراه حقيقى - هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ - النتيجة العامة أقل إرادية - هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أفلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ - على خطايا الأطفال - لفتنا (الفرنسية) ليست كاللثة اليونانية في صلاحيتها لهذا اللاحق . ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزقهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ - أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة - وعلى هذا فى اللغة اليونانية قسمها هذان المعنيان مختلفان الى حدّ لا يمكن أن تنطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

- الرغبة والطفل - هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٧ - جزء النفس هذا - الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليه أنه يطيع العقل .

فانه ينبو الى حد بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذي لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تعاطي للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التي تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الإكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل ، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التي يجب على الطفل أن يظهرها في كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربيه هي الطاعة التي يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤديها للعقل . § ٩ — على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذي يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي ، ويرغب فيه كما ينبغي ، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ — هالك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تجد تطبيقات مخصبة سواء في تربية الأطفال أم في الحياة .
 § ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التي يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوى — المجرد من العقل ر . فيا سبق لك ١ ب ١١ ف ٩
 § ٩ — إلا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانساني الا ما هو قادر على عمله . فنلحق أن رغبات النفس المهذبة والمطلوبة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصب خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فمن تكون رغبات فاجرة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

انتهى الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني، وأوله : ” الكتاب الرابع ”

اصلاح خطأ

التصدير :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	للأمين	للأمير
٥	٤٥	بن	ابن
١٦	٤٥	ومساعدتهم	ومساعدوهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	باللغة	باللغات

الجزء الأول :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٣٥	تعليق	البيان	الخطابة / وفي كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (ريطوريقا)
٣٩	مقدمة	بسمها	بنقهما
١٤٨	تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما ينقلونه
١٦٧	تعليق	شيمثرون	شيشيرون
١٩٢	تعليق	رل	زل
١٩٣	متن	الصفة	الصنعة

(مطبعة دارالكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣/١٥٠٠)
